# الإسلام السياسى والمواطنة والأقليات

## مستقبل المسيحيين العرب فى الشرق الأوسط

د. أندريه زكى

مكتبة الشروق الدولية

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

# الإسلام السياسى والمواطنة والأقليات

## مستقبل المسيحيين العرب فى الشرق الأوسط

الطبعـــة الأولى
١٤٢٧ هـ ـ يناير ٢٠٠٦ م

٩ شارع السعادة ـ فراج عثمان ـ روكسي ـ القاهرة
تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٨ ـ ٤٥٠١٢٢٩ ـ ٢٥٦٥٩٣٩
Email: < shoroukintl @ hotmail. com >
< shoroukintl @ yahoo.com >

# الإسلام السياسى والمواطنة والأقليات

## مستقبل المسيحيين العرب
## فى الشرق الأوسط

د. أندريه زكى

مكتبة الشروق الدولية

# شكر

إلى الراحل الدكتور القس صموئيل حبيب

علمتني أن الإيمان بالله و حب الوطن وجهان لعملة واحدة.

# الفهرس


| الموضـــوع | الصفحة |
|---|---|
| تقديم | ١٣ |
| تمهيد | ١٧ |
| **الفصل الأول:** | ١٩ |
| مقدمة | ٢١ |
| ١ - المسيحيون العرب | ٢٦ |
| ٢ - الأصولية/ الإسلام السياسى | ٢٧ |
| ٣ - الأقلية | ٣٠ |
| **الفصل الثانى: الاتجاهات السياسية الراهنة فى الشرق الأوسط** | ٤٣ |
| ١ - نشأة القومية العربية | ٤٤ |
| ٢ - تراجع القومية العربية | ٥١ |
| ٣ - تعريف الدولة فى الشرق الأوسط | ٥٥ |
| ٤ - استقرار الدولة | ٦٢ |
| ٥ - الديمقراطية السياسية | ٦٥ |
| ٦ - الديمقراطية الاقتصادية | ٦٩ |
| ٧ - الأنظمة شبه الديمقراطية | ٧٣ |
| ٨ - الديمقراطية الغربية الدخيلة | ٧٥ |
| ٩ - الديمقراطية الإسلامية | ٧٨ |
| ١٠ - الخاتمة | ٨٥ |

**الفصل الثالث: التطور الأيديولوجى للإسلام السياسى** ..... ٩٩
١ - القومية والمواطنة ١٠٠
٢ - النظام السياسى ..... ١٠٤
٣- وضع غير المسلمين ..... ١١٤
٤ - الإسلام السياسى والنهضة ١١٦
٥ - التغيير الثورى ..... ١١٧
٦ - التغيير التطورى (التدريجى) ١٢٠
٧- مناقشة أسباب ظهور الإسلام السياسى ..... ١٢٣
٨ - الخاتمة ..... ١٢٦

**الفصل الرابع: الإسلام السياسى فى مصر** ١٣٧
**١ - الجماعات الثورية:** ١٣٨
أ . الهيكل التنظيمى ١٣٩
ب . الاستراتيجيات ..... ١٤١
**٢- الجماعات التطورية:** ١٤٤
أ . الهيكل ..... ١٤٦
ب . الاستراتيجيات ١٤٨
٣- حزب الوسط (تحت التأسيس) ..... ١٥١
٤ -التأثير الاجتماعى والسياسى للإسلام السياسى ١٥٤
٥ - الخاتمة ١٥٧

**الفصل الخامس: التجاوب النقدى تجاه الإسلام السياسى** ..... ١٦٥
١ - الإسلام السياسى : النقد الذاتى للثوريين ١٧٥
٢ - الخاتمة ١٨٠

**الفصل السادس: المسيحيون العرب والمشاركة السياسية** ..... ١٨٩
١ - المسيحيون العرب والتحديات الديموجرافية ..... ١٩٠
٢ - الأقباط والمشاركة السياسية فى مصر ..... ١٩٤

٣- الكنيسة القبطية والدولة ..... ١٩٥
٤- الأقباط والعنف ..... ٢٠٢
٥- الأقباط والانتخابات ..... ٢٠٤
٦- الأقباط وانتخابات ١٩٩٥ ٢٠٦
٧- البابا شنودة والسياسة والمشاركة السياسية للأقباط ..... ٢٠٩
٨- الأساسات اللاهوتية للمشاركة السياسية للأقباط ..... ٢١٣
٩- الموارنة والطائفية والتعددية والمشاركة السياسية ..... ٢١٦
١٠- المارونية السياسية وتكوين لبنان الكبير ..... ٢١٨
١١- التغيرات الديموجرافية وتراجع الموارنة ..... ٢٢٢
١٢- الموارنة والعلمانية السياسية ٢٢٦
١٣- الكنيسة المارونية واللاهوت والسياسات اللبنانية ..... ٢٢٨
١٤- الدور السياسى للكاردينال صفير والأساقفة الموارنة ..... ٢٣٠
١٥- الخاتمة ..... ٢٣٢

**الفصل السابع: المواطنة والقومية وصياغة الهوية** ..... ٢٤٣
١- الإسلام والعروبة ..... ٢٤٤
٢- المواطنة المصرية ..... ٢٤٨
٣- المواطنة المصرية وإبطال أوضاع الذميين ..... ٢٥٣
٤- عقبات فى طريق المواطنة ..... ٢٥٥
٥- القومية اللبنانية ..... ٢٥٦
٦- الخاتمة ٢٥٩

**الفصل الثامن: المواطنة الديناميكية** ..... ٢٦٩
١- المجتمع المدنى فى الوطن العربى ..... ٢٧٥
٢- تعريف المجتمع المدنى ..... ٢٧٨
٣- تطور المجتمع المدنى فى العالم العربى الحديث ..... ٢٨٠
٤- منظمات وتنظيمات المجتمع المدنى ..... ٢٨١
٥- التحديات التى تواجه تنمية المجتمع المدنى فى الوطن العربى ..... ٢٩٧

٦- المجتمع المدنى ييسر تحقيق المواطنة الديناميكية ..... ٣٠٣
أ . تجاوز المساواة نحو العدالة ..... ٣٠٣
ب . تعزيز التعددية ..... ٣٠٤
ج . الروابط بالدولة القومية ..... ٣٠٧
د . العلاقات المتبادلة ..... ٣٠٨
هـ . مكان المسيحيين العرب ..... ٣٠٩
٧- اللاهوت السياسى العربى والمواطنة الديناميكية ..... ٣٠٩
٨- تطبيق اقتراحات عملية للمواطنة الديناميكية ..... ٣١٣

**الفصل التاسع: الخاتمة** ..... ٣٢٣
ملحق ١ ..... ٣٣٤
ملحق ٢ ..... ٣٣٧
المراجع ..... ٣٣٩

# قائمة الجداول

**الأشـــكال** **الصفحة**


شكل (١ - ١) نماذج وجماعات الأقليات فى الشرق الأوسط ..... ٣٣
شكل (١ - ٢) الجماعات العرقية فى العالم العربى فى بداية التسعينات ٣٤
شكل (٢ - ١) نماذج «حاريق» للدول العربية ... ٥٨
شكل (٢ - ٢) المؤشرات العسكرية لدول مختارة من الشرق الأوسط : ١٩٩١ ٦٢
شكل (٢ - ٣) أهم المناطق المستوردة للأسلحة وحصتها العالمية: ١٩٩٥ - ١٩٩٧ ٦٣
شكل (٢ - ٤) نفقات الدفاع فى عام ١٩٩٩ ٦٤
شكل (٢ - ٥) معاملات مقياسى GDP و PQLI لدول الشرق الأوسط ..... ٧١
شكل (٤ - ١) الحركات الإسلامية فى مصر : رسم تخطيطى ..... ١٣٧
شكل (٤ - ٢) الهيكل التنظيمى للجماعات الإسلامية الثورية ١٤٠
شكل (٤ - ٣) الهيكل العام للجماعة الإسلامية فى مصر ..... ١٤١
شكل (٤ - ٤) عدد القتلى فى الهجمات الإرهابية (٩٣ - ١٩٩٧) ..... ١٤٢
شكل (٤- ٥) عدد المصابين فى الهجمات الإرهابية (٩٣ - ١٩٩٧) ..... ١٤٢
شكل (٤ - ٦) الهيكل التنظيمى للإخوان المسلمين ..... ١٤٧
شكل (٥ - ١) مقارنة بين الدولة الدينية والدولة المدنية ..... ١٧١
شكل (٦ - ١) تعداد السكان المسيحيين فى الشرق الأوسط العربى ١٨٩٤ - ١٩٨٦ (الحجم الكلى) ١٩٠
شكل (٦ - ٢) نسبة المسيحيين من التعداد الكلى للسكان ١٨٩٧ - ١٩٨٦ ١٩١
شكل (٦ - ٣) الأقليات الدينية غير المسلمة فى العالم العربى فى بداية التسعينات ١٩٣
شكل (٦ - ٤) إجمالى عدد ضحايا أعمال العنف (١٩٧٢ - ١٩٩٥) ..... ٢٠٢
شكل (٦ - ٥) مشاركة الأقباط فى الانتخابات من ١٩٢٤ إلى ١٩٥٠ ..... ٢٠٥
شكل (٦ - ٦) عضوية الأقباط فى البرلمان من ١٩٦٤ إلى ١٩٩٤ ٢٠٦
شكل (٦ - ٧) التغيرات السكانية فى لبنان فى النصف الأول من القرن العشرين ٢٢٢
شكل (٦ - ٨) تعداد السكان المسيحيين والمسلمين فى لبنان سنة ١٩٣٢ ٢٢٣

| | | |
|---|---|---|
| شكل (٦ - ٩) | مقارنة بين تعداد المسيحيين والمسلمين فى لبنان حسب المصدر (١٩٧٥) | ٢٢٣ |
| شكل (٦ - ١٠) | تعداد المسيحيين والمسلمين فى لبنان عام ١٨٩٤ | ٢٢٤ |
| شكل (٦ - ١١) | تراجع المسيحيين فى لبنان (١٨٤٠ - ١٩٨٤) كنسبة من التعداد الكلى | ٢٢٥ |
| شكل (٧ - ١) | رسم توضيحى لحاجز السلطة عند قلادة | ٢٥٠ |
| شكل (٨ - ١) | التحضر فى البلدان العربية (نسب مئوية ومعدلات نمو) (سنوات مختارة) | ٢٨٤ |
| شكل (٨ - ٢) | عدد المنظمات غير الحكومية فى الوطن العربى فى التسعينات | ٢٨٧ |
| شكل (٨ - ٣) | ميزانيات المنظمات الأهلية العربية ..... | ٢٨٩ |
| شكل (٨ - ٤) | مستوى الممارسة الديمقراطية داخل المنظمات غير الحكومية | ٢٩٠ |
| شكل (٨ - ٥) | الزيادة فى عدد المنظمات غير الحكومية المصرية فى العقود الثلاثة الماضية | ٢٩١ |
| شكل (٨ - ٦) | الشبكة التى تربط بين المنظمات غير الحكومية وبقية التنظيمات | ٢٩٤ |

# تقديم

بين يدى القارئ دراسة صريحة وجريئة لهموم أقباط مصر . . .

وإذا كان الكاتب يميل للروح الأكاديمية فى بحثه ، إلا أنه يمس قضايا تهم معظم ، إن لم يكن كل أقباط مصر ، وهى بهذا جديرة بأن تهم كل المصريين ، خاصة العاملين بالسياسة والدين والتعليم ، والعمل الاجتماعى والثقافى والإعلامى .

فطبقًا للكاتب ، وللواقع المعاش ، فإن للأقباط شكاواهم ومخاوفهم ، وتطلعاتهم . . . ومن الناحية الأخرى ، للمسلمين أيضًا تطلعاتهم ، وشكاواهم ومخاوفهم . . . . .

ليس هناك طرف محق فى كل ما يقول وكل ما يفعل ، وليس هناك طرف يزعم أنه يحتكر الحقيقة أو الوطنية . . . . .

يخشى الأقباط أن تضيع حقوقهم مع صعود التيار الإسلامى (الإخوان المسلمين) أو (الجماعة المحظورة) ، وهم من قبل ذلك يرون أن لهم بالفعل حقوقًا ضائعة . ومن الناحية الأخرى ، يرى التيار الإسلامى أنه غير مسئول عن أى حقوق قد تكون ضائعة للأقباط ، فهو ليس فى السلطة ، ولا حتى مُمثلاً فيها ، بل يرى أنه يعانى أكثر من الأقباط فى ضياع الحقوق . . . . فبرغم حصول الإخوان (الجماعة المحظورة!) على ثانى أغلبية بعد الحزب الوطنى فى انتخابات مجلس الشعب (٢٠٠٥م) ، فليس هناك لهم رئاسة لجنة واحدة من لجان المجلس . . .

يخاف بعض الأقباط على ضياع مزيد من حقوقهم إذا تولى الإخوان المسلمون الحكم ، أو حتى شاركوا فيه . . . ويرفعون شعارات المواطنة للجميع والجمعيات المدنية ، والمجتمع المدنى ، وفصل الدين عن السياسة .

ويرد التيار الإسلامى ، بأن أسوأ وأدمى وأخطر مشكلات الشرق الأوسط ، وهو الصراع الإسرائيلى الفلسطينى ـ أو الصراع الإسرائيلى العربى ، (أو الصراع الإسرائيلى

الأمريكى الفلسطينى كما يحلو لتشومسكى أن يقول)، هو قائم على امتزاج الدين بالسياسة. . .

فقد قامت إسرائيل على قاعدتين دينيتين أصوليتين: شعب الله المختار. . . . وأرض الوعد. . . . .

وبديهى أن يرصد الشارع الإسلامى نشاط حاخامات اليهود السياسى، والأحزاب الدينية (اليهودية) المتعددة فى إسرائيل، والتى لم تخلو حكومة إسرائيلية واحدة من مشاركتها، وعلى مدار ما يقرب من ستين عاماً.

ولو دقق الباحثون فى التاريخ، لوجدوا أنه بسبب اضطهاد المسيحيين فى أوروبا لليهود، اتفق الطرفان على ذلك الحل على حساب العرب فى الشرق الأوسط. . . . .

فهناك مع الأصولية اليهودية، الأصولية المسيحية. . . التى اضطهدت اليهود؛ لأنها اعتبرت أن الكنيسة أصبحت هى الشعب المختار. . ، بالرغم من وجود تيار تمثله الكنائس التاريخية مثل المشيخية واللوثرية والإنجليكانية، يقاوم التوجه الأصولى، ويحاول التصدى للتفسير التوارتى للمسيحية، ففى إطار علاقة معقدة جداً من كراهية اليهود، وضرورة مساعدتهم لبناء إسرائيل، ظهرت الصهيونية المسيحية، وسعيها لإرجاع اليهود إلى فلسطين - رغم معارضة أكثر يهود العالم فى ذلك الوقت - وما تبعه من امتزاج السياسات الاستعمارية الغربية بكل من الأصولية المسيحية والأصولية اليهودية. . . . . وهذا ما دفع ثمنه - وما زال يدفع - الشرق الأوسط بمسلميه ومسيحييه دون تمييز، حيث ينظر الغرب لمسيحيى الشرق على أنهم فى نفس الخندق مع المسلمين، وهذا ما أفصح عنه هنتنجتون فى كتابه الشهير صدام الحضارات.

وبالطبع لا ينكر أحد اليوم دور اليمين المسيحى فى انتخاب بوش وإعادة انتخابه، وأجندة اليمين المحافظ ببعديه السياسى والدينى التى يسير عليها بوش فى سياسته الداخلية، فى القضايا الاقتصادية والاجتماعية، وسياسته الخارجية، وكذلك لا ينكر أحد سعى بوش الدؤوب لفرض تلك الأجندة فى العالم كله، وفى مقدمته العالم الإسلامى، والذى أصبحت كثير من حكوماته فى الشرق الأوسط، تنفذ أجندة هذا اليمين المحافظ فى شؤونها الداخلية وسياستها الخارجية.

كذلك يرصد الشارع الإسلامى أنشطة البابا شنودة السياسية، والكاردينال صفير فى لبنان. . . . ولم يفت البعض من التيار الإسلامى رصد العمل السياسى لبابا الڤاتيكان الراحل چون پول الثانى، ودوره الذى لا يُنكر فى انهيار الاتحاد السوڤييتى.

ما سبق يلقى بمسؤولية كبيرة وثقيلة على صفوة المثقفين والعقلاء الأقباط، وبمسئولية أكبر وأثقل - متناسبة مع الزيادة فى العدد - على صفوة المثقفين والعقلاء من التيار الإسلامى، ليتصارحوا ويتفاهموا. . . . . ويترك كل طرف أسلوب البحث فى سلبيات الطرف الآخر عن أقوال وأفعال وعثرات شاردة لا تمثل التيار الرئيسى، وليستأنفوا معا النموذج المصرى الأصيل الذى بناه الأقباط والمسلمون - وكان معهم اليهود حتى قيام إسرائيل - طوال أربعة عشر قرنًا، والذى يعلم مثقفو وعقلاء الطرفين أنه ليس له مثيل فى العالم، لا قديمًا ولا حديثًا.

ولنتذكر ما قاله ول ديورانت فى قصة الحضارة :

«إن قيام الحضارة الإسلامية واضمحلالها لمن الظواهر الكبرى فى التاريخ . لقد ظل الإسلام خمسة قرون من عام ٧٠٠ - إلى عام ١٢٠٠م يتزعم العالم كله فى القوة والنظام وبسطة الملك وجميل الطباع والأخلاق وارتفاع مستوى الحياة، وفى التشريع الإنسانى الرحيم، والتسامح الدينى والآداب، والبحث العلمى، والعلوم والطب والفلسفة».

وفى معرض مقارنة قانون المسلمين العرب بقانون المسيحيين الأوروبيين فى القرون الوسطى، قال :

«. . . . . لقد ظل القانون المسيحى يستخدم طريقة التحكيم الإلهى بالقتال أو الماء أو النار، فى الوقت الذى كانت الشريعة الإسلامية تضع فيه طائفة من المبادئ القانونية الراقية، ينفذها قضاة مستنيرون» صـ ٣٨٢، ٣٨٣ - الجزء ١٣ - قصة الحضارة.

ومن الناحية الأخرى، لا يفوتنا هنا تسجيل الدور الوطنى الناصع للأقباط فى مصر طوال تاريخها، وانفراد أقباط مصر عن بقية المسيحيين فى العالم أجمع بأنهم كانوا - وما زالوا - أبعد ما يكون عن استخدام العنف، أو ممارسة التعصب والطائفية.

وقد تكون كنيسة مصر ـ كنيسة الإسكندرية ـ هى الكنيسة الوحيدة التى لم تمارس العنف والحروب الدينية، بين كل كنائس العالم.

ولا ينكر أحد دور الأقباط العظيم فى بناء مصر ـ قلبًا بقلب، ويدًا بيد ـ مع إخوانهم المسلمين، بل هم سبقوا المسلمين فى ذلك بحوالى ستة قرون.

لا حاجة بنا للتذكير ـ على الأقل بالنسبة للمثقفين والعقلاء ـ بأن هناك قوى داخلية وخارجية تريد إشعال الكراهية والصراع بين الطرفين، وما أجدر الطرفين باتباع قول السيد المسيح:

«... وتكلم يوحنا فقال: يا سيد، رأينا واحدًا يطرد الشياطين باسمك فمنعناه؛ لأنه لا يتبعك معنا. فقال له يسوع: لا تمنعوه؛ لأن من ليس ضدكم فهو معكم» ـ إنجيل لوقا ٩: ٤٩ ـ ٥٠.

عادل المعلم

يناير ٢٠٠٦م

* * *

# تمهيد

يهتم هذا الكتاب بمناقشة العلاقة بين الدين والسياسة فى الشرق الأوسط، وكذلك بمستقبل المسيحيين من حيث المشاركة السياسية. حيث إن الإسلام السياسى الذى ظهر منذ فترة ليست بالطويلة، وكذا التغيرات الحالية فى المسيحية السياسية فى المنطقة، قد أسهمت فى تشكيل منظور جديد لدور المسيحيين العرب.

إن المسيحية السياسية فى الشرق الأوسط هى تطور نتج عن اتجاهات محددة، منها: الأزمة القائمة فى الهوية والأيديولوجية الذاتية، وتراجع القومية العربية، وظهور الإسلام السياسى كأيديولوجية سياسية بديلة، و بالإضافة إلى عبء الديمقراطية باعتبارها مفهومًا سياسيًا غربيًا، والافتقار إلى الشرعية السياسية للعديد من الأنظمة الحاكمة، وكذا الحكم السلطوى فى معظم بلدان الشرق الأوسط، ونقص التنمية الاقتصادية الفعالة، علاوة على العودة إلى أسلمة المؤسسات والأنظمة السياسية القائمة، وأسلمة وسائل الإعلام والاقتصاد والثقافة، وضعف المجتمع المدنى وغياب الفكر الدينى السياسى الذى يساند التعايش السلمى والتآخى.

يسعى هذا الكتاب إلى استكشاف مدى المشاركة السياسية العربية بوجه عام، كما يتحرى عن دور الأقليات الدينية على وجه التحديد. ويهتم بدراسة تأثير الإسلام السياسى على السياسات المتنوعة. وكذا يجرى مقارنة بين أقباط مصر وموارنة لبنان سعياً للوصول إلى طبيعة المشاركة السياسية للمسيحيين العرب، للتعرف على التوجهات الدينية و السياسية القائمة خلف هاتين الجماعتين.

كما يركز هذا الكتاب بصفة خاصة على العروبة باعتبارها مفهوماً شاملاً يتضمن الإسلام والعقائد الدينية الأخرى فى بوتقة واحدة. وسوف يتعرض هذا الكتاب لبعض المصطلحات الجديدة والمفاهيم المستحدثة للمشاركة السياسية الفعالة للمسيحيين العرب.

و ثمة حرص فى هذا الكتاب على استحداث مفهوم جديد للمواطنة الديناميكية التى تقوم على تنمية وارتقاء للمجتمع المدنى وتتعلم من مشكلات الماضى. كما يقدم البحث مفهوماً شاملاً للعروبة يحتوى بداخله الأديان و المواريث التاريخية والثقافية، هذا المفهوم للعروبة يشكل جوهر إعادة تعريف الهوية والمشاركة السياسية.

إننى أقدم هذا العمل إلى القارئ العربى آملا فى أن يسهم فى خلق حوار جديد حول المواطنة والمشاركة السياسية، حيث إن المستقبل فى ظل التطورات العالمية الجديدة يتطلب حوارا واجتهادا ورؤى مشتركة. إن ما أطرحه فى هذا البحث هو اجتهاد فى محاولة فهم ديناميكيات علاقة الدين و الدولة، وأسس المشاركة السياسية، ولا سيما للأقليات الدينية، ومع يقينى بأن أحدا لا يملك الحق المطلق فإن محاولة الاقتراب إلى الحق فى مجتمع ما بعد حداثى هو أمر معقد، وبالتالى فإن ما أطرحه هنا هو محاولة للفهم، ورغبة فى قراءة نقدية قد تُسهم فى دعم المشاركة، وتجعل المساواة مفهوما وممارسة.

**أندريه زكى**

**القاهرة أكتوبر ٢٠٠٥**

***

# الفصل الأول

# مقدمة

إن العلاقة بين الديانتين( الإسلام والمسيحية) والسياسة هى غالباً من أهم مفاتيح تحليل الأوضاع فى الشرق الأوسط ، فالساحة السياسية متأثرة بدرجة ما بالإسلام السياسى الذى يسعى لتأسيس دولة إسلامية تتخطى الحدود والأعراق والأجناس .

تتركز بؤرة اهتمام هذا الكتاب فى قضية الدور السياسى الذى يقوم به المسيحيون العرب فى المنطقة[1] . حيث أسعى للإجابة على بعض التساؤلات التى من بينها : كيف يرى المسيحيون العرب مستقبلهم؟ وما هو مستقبل المسيحية السياسية؟ وكيف يمكن تجاوز بعض مشكلات حدثت فى الماضى والتحرك للمشاركة بفاعلية فى بناء هذه المنطقة ، بولاء والتزام مطلقين نحو أرضها وثقافتها وتاريخها؟ هذا الكتاب يعمل على فحص بعض مظاهر السياسات الدينية فى الشرق الأوسط ويطرح سبلاً جديدة لتشجيع التعاون بين الجماعات التى باعد بينها سوء التفاهم والصراعات .

إن أحد الظواهر التى جاءت بعد انتهاء الحرب الباردة ، كانت حدوث تغيرات جذرية فى لغة الخطاب والكتابة السياسية على مستوى العالم بشكل عام ، وفى الشرق الأوسط بشكل خاص . فلقد تأثرت الكتابة السياسية فى الشرق الأوسط بتغير ميزان القوى وتحول الولايات المتحدة إلى القطب الأوحد المهيمن على العالم . ومن جهة أخرى نجد كل الكتاب الغربيين والعرب قد استخدموا مفردات مختلفة ، كما تبنوا نقداً لاذعاً للأنظمة الحاكمة فى الوقت الراهن بالشرق الأوسط . غير أن هذه الدراسة ستركز جل اهتمامها على الكتابات التى ظهرت خلال العقد الماضى ، مع تسليط الضوء على حرب الخليج الثانية باعتبارها نقطة تحول محورية .

كذلك تهدف هذه الدراسة إلى اختبار تأثير الدين على السياسة وكيف يملك «الدين السياسى» Political Religion تأثيراً على الهوية والمشاركة السياسية

للمسيحيين العرب. كما تقوم الدراسة على تحليل مضمون الوثائق، ومعظمها وثائق منشورة، مع استنباط ما كشفت عنه من تطورات حديثة على الصعيدين الدينى والسياسى. وسيتم تناول أعمال معظم المفكرين العرب الذين تعبر كتاباتهم عن الاتجاهين الرئيسيين فى العالم العربى ( الاتجاه الإسلامى والاتجاه العلمانى). والجدير بالذكر أن هذين الاتجاهين يرجع تطورهما إلى الشيخ محمد عبده (راجع الفصل الثالث) والذى يعد أباً للتيارات المعاصرة فى الفكر العربى الحديث. ومن ثم سأقوم بتقديم مفكرين أمثال : حسن البنا وسيد قطب وأبو العلا المودودى وطارق البشرى ومحمد سليم العوا، وكمال أبو المجد. وهم يمثلون الاتجاه الإسلامى برغم تعدد مواقفهم تجاه مطالب الإسلام السياسى. كذلك سوف أتعرض لمفكرين من ممثلى الاتجاه العلمانى[٢] ومنهم على سبيل المثال سعيد العشماوى وطيب تيزين ونصر حامد أبو زيد. إلا أننى سأقترب بحذر من الكتاب الذين يتأرجحون بين هذين الاتجاهين وذلك لارتباك أساليبهم ومصطلحاتهم.

أما فيما يتعلق باللاهوت السياسى العربى[٣] والذى تندر الكتابات حوله فسأهتم بدراسة وتحليل الأحاديث الصحفية لكل من البابا شنودة الثالث والكاردينال صفير، وهما قائدان دينيان لهما توجه دينى سياسى واضح.

ولقد استعنت بالجرائد والمجلات والمواد الإعلامية المستخرجة من شبكة الإنترنت على نطاق واسع لإبراز للجادلات التى صاحبت التطورات فى القضايا المطروحة للنقاش. واستند الاختيار والانتقاء بين هذه المواد الصحفية على أساس عدالة طرح كل الرؤى المتباينة( راجع الفصل الأول والرابع والخامس والسادس). وفيما يتعلق بالجدل الذى صاحب قضية أحوال « أهل الذمة»، وهى حالة شائكة. فسيتم مراعاة ضرورة التعرض للوثائق غير المنشورة.

ومع أن تركيز هذا الكتاب ينصب على متابعة التطور فى الدين السياسى[٤] وتأثيره على الأقليات، من وجهة نظر ورؤية الكتاب العرب، فإن ذلك لن يمنع من دراسة آراء بعض الكتاب الغربيين أمثال أوين Owen وإسبوزيتو Esposito وهنتنجتون Huntington وهاليدى Halliday ولويز Lewis، وهم كتاب معنيون بالتغيرات فى

الاتجاه الإسلامى وشؤون الشرق الأوسط . ورغم أن غالبية هؤلاء الكتاب يمثلون اتجاها منحازاً للنموذج الغربى للتغيير السياسى ، إلا أن هناك ضرورة ملحة لمعرفة آرائهم لأنها تعبر عن الرؤية الغربية للمنطقة .

يكمن الإسلام فى عمق السياسة والهوية فى الشرق الأوسط . ومع أوائل القرن الماضى بدأ الإصلاحيون المسلمون فى مصالحة الحياة والثقافة الإسلامية مع الغرب . كما بزغت القومية العربية كأساس فكرى وأيديولوجى للمشاركة السياسية . وأسهم المسيحيون العرب فى إرهاصات ومستهل الوحدة العربية . واستمدوا رؤيتهم السياسية من أن اللغة والتراث الثقافى المشترك هما أساس الوحدة . غير أن هذا التيار الفكرى أصابه الوهن بسبب تنامى مفهوم الدولة القومية The Nation- State وظهور الإسلام السياسى[٥] ليؤكد مجدداً على مبدأ الوحدة الإسلامية Pan- Islamism كأيديولوجية سياسية بديلة للوحدة العربية . ولقد استندت تلك الأيديولوجية الإسلامية إلى فكرة أن القومية والعقيدة هما وجهان لعملة واحدة . وأن المجتمع الإسلامى أساسه العقيدة وليس القومية . كما فحص الإسلام السياسى أوضاع غير المسلمين فى نظام الحكم . إذ يجعل الإسلام السياسى السلطة فى أيدى المسلمين فقط ، ويضع غير المسلمين فى وضع «الذمى» أو «أهل الذمة»[٦] . وفى هذا السياق يصبح الفكر العقائدى المسيحى السياسى ضرورة ملحة للدراسة و النقد الذاتى حيث إن المفهوم العقائدى للمشاركة السياسية سوف يسهم إسهاما هاما فى تطور المشاركة السياسية للمسيحيين العرب .

لذلك يواجه المسيحيون العرب صعوبات متعددة . فهم يعيشون فى نظام سياسى يغلب عليه الطابع السلطوى الذى يسمح بهامش محدود من الحرية . والمجتمع المدنى غير متحقق بشكل فعلى ، والمعارضة خاضعة لسلطة الحكومة ، والأصوات التى تدافع عن حقوق الإنسان تتعرض للتهديد والضغوط . وهناك تحد آخر يكمن فى الإسلام السياسى ، إذ يسعى لتهميش غير المسلمين . وكذا فإن الصراع الكامن بين الإسلام والغرب ، يجدد خصومة قديمة بين المسلمين والمسيحيين . وزاد عليه التدخلات الأخيرة من الغرب تحت ذريعة مساندة الحريات الدينية وحقوق الإنسان والأقليات مما دفع الكثير من المسلمين إلى رفض التأثير الغربى ، الذى باتوا يرونه حرباً صليبية جديدة مقيتة . وللخروج من مأزق تصنيف المسيحيين العرب على أنهم تابعون للغرب ، تبنوا

أفكار القومية العربية والوطنية والمواطنة من أجل تأسيس أرضية جديدة للمشاركة السياسية تقوم على المساواة والحرية. وبالرغم من أن أغلبية المسيحيين العرب- فيما عدا مسيحيي لبنان حيث الانتساب الديني هو أساس الحكم- يؤكدون أن ولاءهم للشرق الأوسط يتجاوز كل الاختلافات الدينية، إلا أنهم في حالات كثيرة يعانون من التهميش السياسي، كما ينظر إليهم أحياناً باعتبارهم غرباء ودخلاء على الثقافة العربية.

وأهدف من وراء هذه الدراسة إلى وضع مفهوم جديد للمساواة السياسية والالتزام المتبادل الذي يتجاوز أية اختلافات دينية في ظل مجتمع ذي طابع سلطوي، شديد التأثر بالدين. مما يتطلب بناء لغة جديدة للمفاهيم السياسية والتجديد الديني ليمكن المسيحيين العرب من تأكيد هويتهم، وليخلق أرضية جديدة للمشاركة السياسية والتعايش.

في الفصل الحالي سأهتم بتعريف وتوضيح ماهية المسيحيين العرب، والأصولية والإسلام السياسي والأقليات. وهي مفاهيم وتعريفات محورية ترشدنا لفهم السياق السياسي الذي تتواجد فيه الأقليات المسيحية.

وفي الفصل الثاني سأقوم بدراسة «الاتجاهات السياسية الراهنة في الشرق الأوسط» حيث يتمركز الإسلام كمذهب وقوة سياسية. كما سأتناول أيديولوجية القومية العربية كمنفذ سياسي للمسيحيين العرب، وأناقش ظهور الوحدة الإسلامية كبديل سياسي قائم في المنطقة. كما أدرس طبيعة أنظمة الدول وتأثير الديمقراطية ومدى التوافق بين الإسلام والأيديولوجيات السياسية الحديثة.

أما الفصل الثالث فيقدم دراسة« لتطور الإسلام السياسي» كأيديولوجية سياسية. والذي يسعى لتطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة دولة إسلامية تتجاوز القوميات. وفي هذه الظروف يصبح وضع غير المسلمين مثار جدال وأصول هويتهم تصبح محل فحص واختبار.

ويتناول الفصل الرابع « التجليات السياسية والاجتماعية للإسلام السياسي في مصر». كما يدرس التاريخ الاجتماعي والمخططات الخاصة بالمشروعات الإسلامية

الهادفة لإحداث تغيير سياسى . ويفحص محاولات تحويل حركات الإحياء والبعث الإسلامى إلى حزب سياسى ويستعرض تأثير الإسلام السياسى على الثقافة والمجتمع .

ويدور الفصل الخامس حول مناقشة« التحليل النقدى للإسلام السياسى» ويفحص الجذور التاريخية للمصطلحات التى استخدمها الإسلام السياسى ، والمدخل إلى النص الدينى . كما يحلل النقد الذاتى الصادر عن القيادة التاريخية للجماعة الإسلامية .

كما يهدف الفصل السادس إلى التعرف على«مقدار المشاركة السياسية للمسيحيين العرب»، عن طريق فحص الانتخابات والأحداث الطائفية ومدى التعددية والتغيرات فى اللاهوت(الفكر العقائدى) السياسى . وقد تم اختيار أقليتين دينيتين فى منطقة الشرق الأوسط لتحليلهما : الأقباط فى مصر والموارنة فى لبنان . وهاتان الجماعتان تختلفان عن الأغلبية فى متغير واحد وهو الدين . وقد وجهت اهتماماً كبيراً بالتطورات عبر الخمسين عاماً الماضية مع التأكيد على عقدى الثمانينات والتسعينات من القرن الماضى .

وفى حين يشكل الأقباط أكبر جماعة من المسيحيين فى الشرق الأوسط ، إلا أنهم لم يتولوا الحكم فى الدولة منذ دخول الإسلام إلى مصر . أما الموارنة فى لبنان فقد تمكنوا من السيطرة على قدر معقول من السلطة فى لبنان ونجحوا فى الاحتفاظ بمنصب رئيس الجمهورية لهم. كما لم يتخذ الأقباط أى نشاط عسكرى ضد الدولة . بينما قام الموارنة بالعديد من الأنشطة العسكرية للحفاظ على امتيازاتهم السياسية . كما يرتبط الأقباط بجذور عميقة بما يمكن تسميته« عقدة الاستشهاد» Martyr Complex حيث تعرضوا للعديد من مراحل الاضطهاد منذ العصور القديمة . وكانت المقاومة الرهبانية السلبية دائماً إحدى أهم سمات الأقباط ، والتى أسهمت فى توحد واستقرار الكنيسة . وهكذا تمكن الأقباط من تطوير ما يمكن أن نطلق عليه«لاهوتاً سلبياً» يبقيهم بعيداً عن المشاركة السياسية . وعلى النقيض قام الموارنة بتطوير ما يمكن تسميته «لاهوت القوة» وكان باستطاعتهم المشاركة فى السلطة السياسية منذ بدايتهم المبكرة. ولدى كلتا الجماعتين تنظيم كنسى هيراركى قوى للغاية .

أما الفصل السابع فسيتناول أساسات تكوين الهوية لدى المسيحيين العرب فى سياق

العروبة والإسلام. ويناقش المواطنة المصرية كوسيلة للمساواة والمشاركة السياسية، كما يتعرض لقدرة القومية اللبنانية على تجاوز السياسة الطائفية. وفى النهاية سيتم طرح مفهوم جديد للمواطنة الديناميكية.

فى الفصل الثامن، أدرس السمات الأساسية للمجتمع العربى. وسيتم مناقشة قضايا المجتمع المدنى والديمقراطية كأساس للمواطنة الديناميكية. كما أدرس الظروف التى تقود إلى المواطنة الديناميكية. بالإضافة إلى طرح أفكار اللاهوت السياسى (العقيدة السياسية) التى تساند المواطنة الديناميكية والنماذج العملية التى تسهم فى جلب المواطنة الديناميكية إلى أرض الواقع وتطبيقها عملياً.

وأخيراً تتناول الخاتمة ظروف الواقع الذى يوجد عليه المسيحيون العرب. وتدرس المواطنة الديناميكية كنموذج للتغيير السياسى الذى تدعمه الممارسات الثقافية واللاهوت السياسى. وفى النهاية تناقش مفهوم التعددية الشاملة التى تشتمل على الدين ضمن مكوناتها وتتسم بالتوحد والتضامن.

### ١- المسيحيون العرب:

هذا المصطلح رأى فيه الكثيرون فى الشرق الأوسط وفى الغرب ما يتضمن نوعاً من التعارض الظاهر. البعض يزعم بأن تكون عربياً يماثل بالضبط كونك مسلماً لأن العروبة تعادل الإسلام. وقديماً أعلن الخليفة عمر بن عبد العزيز (٧١٧-٧٢٠م) أن القبائل العربية لا يحق لها اعتناق المسيحية. وفى أغسطس ١٩٨٠، صرح الرئيس الليبى معمر القذافى أن المسيحيين العرب يجب عليهم اعتناق الإسلام لأن «من المتناقض أن تكون عربياً ومسيحياً فى آن واحد»[٧]. وفى حديث له فى عام ١٩٨٥ قال القذافى «إن المسيحيين الذين يعيشون فى العالم العربى أقرب إلى الفاتيكان من مكة. إنهم يملكون روحاً أوربية فى جسد عربى»[٨].

غير أن الواقع يؤكد وجود المسيحيين العرب منذ فجر المسيحية[٩]. وثمة روايات عديدة عن المسيحية فى شبه الجزيرة العربية - حيث تكمن جذور الإسلام - تُظهر أن المسيحيين العرب عاشوا ووُجدوا قبل ظهور الإسلام؛ لذا لا يوجد أى تناقض حقيقى

بين كونهم عرباً ومسيحيين. وثمة عنصر آخر شديد الأهمية، وهو أن معظم سكان المنطقة لديهم نفس الأصول العرقية. هناك جدال يثور بشأن أصل الأقباط والموارنة، البعض يدعى أن الأقباط هم من سلالة الفراعنة والموارنة من سلالة الفينيقيين، وكلاهما ليس له صلة بالعرق العربى. ولكن من المعتقد أن سكان هذه المنطقة هم خليط من الساميين والحاميين والقوقازيين.

ومن ثم، فيما يتعلق بالسلالة والعرق، فسواء كانوا عرباً أم من سلالة الفراعنة والفينيقيين، فإنه من المعتقد أن أصول سكان المنطقة توضح أنهم عرب[١٠]. وهذا الرأى سيتم طرحه للمناقشة فى الفصل السابع. عموماً سيتم الاستعانة بمصطلح «المسيحيون العرب» فى هذا الكتاب بكثرة. غير أن الجمع بين كلمتى «المسيحيون» و«العرب» لا يعنى أنه مصطلح جامع مانع. وفى النهاية لا يسعنا سوى أن نؤكد أن مصطلح «المسيحيون العرب» إنما يلخص جوهر هذا العمل. أن يسعى المسيحيون العرب ليكونوا جزءاً من هذه المنطقة، يتحدثون العربية ويتأثرون بالثقافة العربية الإسلامية، ويخلصون للأرض ويسكبون دماءهم فداء لها ودفاعاً عن استقلالها، ويكرسون حياتهم لتطورها وصياغة تاريخها. وهكذا فإن الظروف التى يعيش فيها المسيحيون العرب هى حدود دراستى. والمستقبل الذى يمكنهم فيه المشاركة كمواطنين أصحاب مواطنة كاملة فى ميدان السياسة هى طموحى وغايتى.

## ٢- الأصولية / الإسلام السياسى

إن تعبير الأصولية يستخدم بطريقة مطاطية فى الأديان التى تسعى إلى العودة إلى الأصول العقائدية. فالأصولية فى المسيحية ارتبطت بالحركة البروتستانتية ولاسيما بالجماعات التى تؤمن بالوحى الحرفى للكتاب المقدس. فالأصولية تطورت عام (١٩٢٠م) كرد فعل للحركات التحررية التى تنادى بنقد الكتاب المقدس، وقد شددت الحركات الأصولية المسيحية على معاداة الداروينية التى تنادى بنشوء وارتقاء الخليقة كما أنها تعادى الإجهاض وتدعو إلى الاتجاه الأخلاقى المحافظ. كذلك تدعو بعض من هذه الجماعات الأصولية إلى المجىء الثانى للسيد المسيح والملك الألفى، أى ملك

السيد المسيح ألف عام على الأرض، ومن هنا تدعم هذه الجماعات دولة إسرائيل الحالية. أما الأصولية الإسلامية فتؤمن بأن نهضة المجتمع الإسلامى لا تكون إلا من خلال العودة إلى المبادىء والممارسات الأولى للإسلام، ويرى البعض إن الحركات الأصولية الإسلامية هى رد فعل للتراجع السياسى والاقتصادى فى العالم العربى، وتؤكد الأصولية الإسلامية على أهمية التفسير الحرفى لنصوص القرآن الكريم والتمسك بالسنة النبوية.

هناك جدال حول وصف الإسلام السياسى بأنه أصولية. حيث أوضح شويرى Choueiri ولويج Lueg وإسبوزيتو Esposito أن مصطلح «الأصولية» هو تعبير غربى ظهر من التقاليد البروتستانتية[١١]. والأصولية تعرف فى الغرب كحركة مقاومة للتنوير والحداثة. كما يراها الكثيرون باعتبارها مفهوما يساند العودة إلى العصور الوسطى. ويرافقه فى ذات الوقت رغبة واضحة للتوسع والانتزاع مصحوبة بكراهية مريرة لكل ما هو غربى[١٢].

وفى العالم الإسلامى، تدل الأصولية على معان مختلفة. فهى أحياناً تشير إلى «من يرغبون فى تطبيق تقاليد دينهم القديمة على الواقع السياسى المعاصر». كما يمكن فهم الأصولية أيضاً باعتبارها حركة سياسية لا ترغب فى استعادة الماضى وإنما تسعى لخلق مجتمع جديد مؤسس على مبادئ الإسلام. وثمة استخدام أخر مثير للجدل لمصطلح «الأصولية»؛ حيث يستخدمه البعض للإشارة إلى علماء الدين الإسلامى. ويزعم محمد عمارة أن الأصولية المسيحية لديها نظرة رجعية سلفية معادية للعقل، بينما الأصوليون المسلمون هم علماء مبدعون، يسعون للتطور ويسهمون فى الثقافة[١٣]. وهكذا يتضح ما فى هذه المصطلحات «الأصولية» و«الأصولى» من تعقيد وارتباك.

ومن الواضح أنه يوجد اختلاف جوهرى بين الأصولية كحركة سياسية وبين الأصولية كعودة إلى جوهر الإسلام. وقد لاحظ شويرى أن الأصولية الإسلامية الحديثة والمعاصرة تدمج الحركة السياسية برغبة متوهجة لاكتشاف الشكل الأصلى والمخطط الحقيقى للمجتمع المؤمن ومبادئه الأيديولوجية[١٤]. ويدعم رأيه هذا بأن يسجل أن المصطلحات «أصول» و«أصولى» و«أصولية» قد استخدمت فى مراحل أو

حقب مختلفة من التاريخ الإسلامى كدليل إسلامى جدير بالثقة لتحديد جوهر أو «أصول» رؤية الإسلام العالمية. وتبعاً لما يقوله، ينبغى أن تُفهم الأصولية الحديثة باعتبارها ظاهرة عالمية، تختلف عن أى حركات يهودية أو مسيحية أو إسلامية أخرى[١٥].

فى حين يوضح زبيده أن الأصولية الإسلامية تشير إلى حركات وأفكار سياسية حديثة. خاصة من يسعون إلى تأسيس الدولة الإسلامية. وتعتقد هذه الحركات أنه يمكن الاعتماد على التاريخ المقدس لجماعة السياسة الأصلية ليكون نموذجاً للدولة الإسلامية الحقيقية، التى أسسها النبى محمد فى المدينة المنورة عقب هجرته إليها فى القرن السابع الميلادى. ونتيجة لذلك، فإن المكونات الضرورية لبناء دولة معاصرة تختلف بشكل واسع طبقاً للأوضاع السياسية والأيديولوجية للمختلفة للمسلمين. ومن هنا، يرى (زبيده) أن الأصولية كلها حديثة لأنها تحاول إعادة بناء أصول نظام مثالى فى مجتمع حديث، وفى توافق مع الوضع السياسى والأيديولوجى بما فيه من قضايا وموضوعات راهنة[١٦].

يرى خورى وزبيده أن الأصولية الحديثة هى توجه أو مفهوم سياسى يسعى إلى إقامة دولة إسلامية تقوم على اتباع التراث الإسلامى السلفى، ولكن، هل تهدف الأصولية الحديثة- كما وصفها شويرى وزبيده- إلى استرجاع الماضى بتأسيس دولة إسلامية جديدة فقط؟ يؤكد اسبوزيتو أن الأصولية الإسلامية لا تتطلع إلى منابع الإسلام ببساطة لتكرار الماضى. ولكن بالأحرى لبناء عصر جديد يسعى إلى تجديد المجتمع[١٧]؛ وهكذا يتضح أن الأصولية لها عدة تعبيرات وأيضاً توجهات أو مواقف تجاه الماضى.

ويميز «روى» Roy بين الأصولية كعملية تدريجية للتغيير السياسى والأسلمة Islamism باعتبارها حركة سياسية ثورية. ولكن كما لاحظ «روى» فإن الاختلاف بين الأصولية والأسلمة يكمن فى حلقات الثورة والشريعة ووضع المرأة. الإسلاميون يتمسكون بأن الإسلام دين شامل وعالمى. وليس كافياً للمجتمع أن يضم ويجمع المسلمين؛ وإنما عليه أن يصبح مجتمعاً إسلامياً فى ذاته. ويشير «روى» إلى أن «الأسلمة» أقل استعداداً لتطبيق الشريعة الإسلامية من الأصولية. فالأصوليون

يعتقدون أن الشريعة هى الأداة الوحيدة لأسلمة المجتمع؛ فى حين يؤمن الإسلاميون أن الشريعة يجب أن ينظر إليها باعتبارها هدفاً وليست مجرد لائحة أو قائمة من القوانين والوصايا، ويجب أن يتم تطبيقها فقط بعد أسلمة المجتمع. وهذا هو ما دفع الإمام الخومينى مرشد الثورة الإيرانية الراحل لأن يعلن فى عام ١٩٨٩ أن منطق وعقلية الثورة يجب أن يسبق تطبيق الشريعة؛ وقبل ذلك تحدث «سيد قطب» عن ما أسماه «إحراز التقدم فى الشريعة الإسلامية [١٨]».

وعبر التاريخ، أستخدم تعبير «الأصولية» فى الكتابات الغربية ليشير إلى الجماعات التى تركز على العناصر الأصلية فى الدين. وهذا يختلف عن الإسلام السياسى، والذى ستتعرض له فى الفصل الثالث. وفى بعض الدوائر الإسلامية، يمكن إدراك مصطلح «أصولى» باعتباره وصفاً لعلماء الدين الإسلامى الذين طوروا الثقافة الإسلامية. وتظهر مشكلة أخرى من استخدام مصطلحات متعددة ينتج عنها الكثير من الغموض والتشويش. فعلى سبيل المثال يستخدم «روى» مصطلح «أسلمة» Islamism ليصف الإسلام الراديكالى ومصطلح «الأصولية» ليصف الجماعات التى تسعى لإحداث تغيير تدريجى بدون عنف. بينما يستخدم شويرى وزبيده مصطلح «الأصولية» ليشير إلى كل الجماعات الإسلامية الموجودة فى الوقت الراهن.

وختاماً، يمكننا القول إن مصطلح «الأصولية» له تعريفين أساسيين؛ الأول: أنه يشير إلى من يطلبون المبادئ الأصلية فى الدين. والثانى يشير إلى: من يتبنون حركات سياسية من أجل إقامة دولة إسلامية. الأولى تحركها الأيديولوجية والثانية تدفعها السياسة. ومن غير الملائم أن يطبق هذا المصطلح الواسع على كل الجماعات الإسلامية السياسية الحالية. وتحاشياً لحدوث ارتباك وتشوش، سوف استعين بمصطلح الإسلام السياسى أو الأسلمة لأشير إلى كل الجماعات التى تؤمن أن الدين والدولة عنصران متكاملان.

### ٢- الأقلية

يعتبر المسيحيون أقلية فى العالم العربى. ومؤخراً بدأ المسلمون والمسيحيون العرب

فى طرح القضية للنقاش من أجل الوصول إلى تعريف لمصطلح «الأقلية»، وهل يشكل المسيحيون أقلية؟ يرى سعد الدين إبراهيم أن أى مجموعة بشرية تختلف عن الأغلبية فى واحد أو أكثر من المتغيرات التالية: الدين أو اللغة أو الثقافة أو السلالة، هى جماعة أقلية. ومن وجهة نظره، لا يعنى مصطلح الأقلية الانفصال عن أو الرفض من الأغلبية. ففى العالم العربى هناك أقليات عديدة كافح أفرادها فى سبيل الوحدة العربية وأسهموا مساهمات رائدة فى الفكر القومى العربى[١٩]. وهناك أصوات أخرى ترفض مصطلح «أقلية» وما يوحى به من دلالات التفرقة والانفصال.

فى عام ١٩٩٤ كان من المقرر أن ينعقد مؤتمر «الأقليات فى مصر»، ويتضمن مناقشة قضية الأقباط. غير أن جريدة الأهرام القاهرية[٢٠] نشرت مقالاً للكاتب الصحفى الشهير محمد حسنين هيكل، أوضح فيه أن جماعة الأقباط الأرثوذكس لا ينبغى النظر إليهم باعتبارهم أقلية منفصلة حيث إنهم يشكلون جزءاً من الثقافة المصرية. وأعضاء هذه الجماعة قد أسهموا فى الكفاح المصرى من أجل الاستقلال واليوم هم يشاركون فى الحياة المصرية بصفتهم مواطنين يتمتعون بكل صلاحيات المواطنة[٢١].

أما من بين الأقباط أنفسهم، فيظهر سمير مرقس الذى يرفض فكرة أو مفهوم الأقلية ويؤكد أن الأقباط فى مصر لا يشكلون جماعة أقلية. كما لا يوجد لديهم أى أهداف سياسية استقلالية، وهم ليسوا جماعة منغلقة. ويشدد مرقس على أن المسيحيين تغلبوا على صورة «الذمى» وهم جزء من المجتمع المصرى؛ لذا فهم مواطنون مصريون لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات كأى مواطن مصرى[٢٢]. وعلى نفس المنوال يرى مصطفى الفقى أن مصطلح «الأقلية» قد أسىء استغلاله. وهو يرى أنه إذا توافرت لغة مشتركة، فليس ثمة مجالاً لمثل هذا المصطلح. حيث إن اللغة هى الإطار الثقافى الذى يصيغ ذهن وضمير الأمة. وجميع المتحدثين باللغة العربية هم جزء من هذه الأمة وليس بينهم أقلية على الإطلاق[٢٣].

وفى محاولته لإثبات أن أقباط مصر لا يشكلون أقلية عرقية، طرح رفيق حبيب رؤية أخرى لمفهوم الأقلية. وحبيب الذى ينتمى للطائفة الإنجيلية[٢٤] يعتقد أن الأقلية القبطية ليست أقلية عرقية بل هى أقلية فيما يتعلق بالدين لا فيما يتعلق بالخصائص والسمات الاجتماعية[٢٥].

ويغلب على الجدال فى بعض الأوقات طابع البحث عن تعريفات. فها هو حبيب يضع ثلاثة نماذج مختلفة من الأقليات:

الأولى هى الأقلية المقهورة: وهى تقبع فى الطبقة الدنيا، ويعتبر المهاجرون إلى الغرب خير مثال لهذه الجماعة.

النموذج الثانى هم الأقلية المسيطرة، حيث تمتلك جماعة الأقلية السلطة والنفوذ بشكل لا يتناسب مع حجمها، ويمثل هذا النموذج المجتمع اليهودى فى الولايات المتحدة.

أما النموذج الثالث فهو ما أطلق عليه الأقلية الوسط In-between الذى يعد أقباط مصر هم المثال الرئيسى له. فهم موزعون بين كل طبقات الشعب المصرى. وبالرغم من وجودهم بمعدلات أقل فى الطبقة الدنيا وفى النخبة الحاكمة، إلا أنهم يوجدون بشكل أساسى بين صفوف الطبقة الوسطى[٢٦]. وتبعاً لما سبق فإن رفيق حبيب يوافق على اعتبار المسيحيين أقلية من حيث الاختلافات الدينية عن الأغلبية بينما يرفض هيكل والفقى ومرقس اعتبار الأقباط أقلية كمفهوم وأيضاً كمصطلح.

وفى حين نرى أن تعريف حبيب غير المفصل للمهاجرين إلى الغرب باعتبارهم أقلية مضطهدة هو تعريف مثير للجدل. كذلك تأكيده أن المجتمع اليهودى فى الولايات المتحدة هم أقلية مسيطرة يعد أيضاً تعريفاً مضللاً. فعلى الرغم من امتلاك المجتمع اليهودى تأثيراً كبيراً على السياسات الأمريكية تجاه الشرق الأوسط، فإنه من المبالغة فى التعبير أن نستنتج أن اليهود الأمريكيين هم المسيطرون على السياسة الأمريكية. كما أن وصفه للأقباط بأنهم أقلية وسطى In -between على أساس التصنيف الطبقى هو أيضاً مثير للجدل والشكوك، حيث لا توجد ثمة علاقة واضحة بين الطبقة والدين فى مصر.

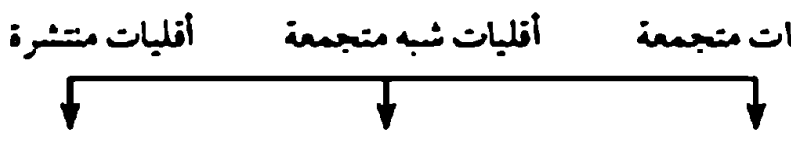
والواقع يبرز أن مصطلح «الأقلية» يعبر عن إشكالية حقيقية فى الشرق الأوسط. هذه الكلمة فى الغرب ليس لها أى دلالات أخرى عدا محددات معينة. على سبيل المثال: عبارات مثل «أقلية دينية مسلحة» و «أقلية متبطلة ثرية» يمكن أن تفهم باعتبارها جماعات أقلية. وفى الشرق الأوسط كلمة «أقلية» يمكن أن تعنى «منفصلين ومهجرين ومهمشين ونازحين ومتدنيين فى الأوضاع الاقتصادية والسياسية». لذلك يحتاج المرء إلى الحذر الشديد عند تطبيق هذا المصطلح على جماعات محددة فى الشرق الأوسط.

ويقترح «بن- دور» Ben-Dor مدخلاً آخر لدراسة نماذج الأقليات. ويذهب إلى أن الأقليات يمكن تصنيفها إلى أقلية مندمجة أو متجمعة Compact وأخرى شبه متجمعة Semi-Compact وثالثة غير متجمعة أو منتشرة Non-Compact. «الأقليات المتجمعة» هي جماعات تحتل منطقة محددة جغرافيا بدقة تمثل جزءا صغيرا فقط من الدولة ولكنها تشكل أغلبية مطلقة أو كافية في هذه المنطقة[٢٧].

أما الجماعات «شبه المتجمعة» فهي جماعات لا تشترك في نفس الظروف مثل الأقليات المتجمعة. ولكن على الرغم من اختلاف أوضاعهم وظروفهم إلا أنهم يشتركون في بعض الصفات والمقومات الخاصة بالأقلية المتجمعة.

في حين أن الأقليات المنتشرة هي جماعات غير مؤثرة سياسياً لكنها مؤثرة ثقافياً. وبالطبع هناك جماعات أخرى توجد فيما بين هذه النماذج. ومثال عليها الأقباط الأرثوذكس في مصر الذين يقتربون من نموذج الأقلية المنتشرة لكنهم غير مطابقين لهذا النموذج، وذلك نتيجة لحجمهم وتمركزهم الجغرافي بشكل جزئي في مناطق معينة.[٢٨]

شكل(١-١) «نماذج وجماعات الأقليات في الشرق الأوسط»:




يوضح شكل (١-١) بعض- وليس كل- جماعات الأقليات في الشرق الأوسط. ويقترح سعد الدين إبراهيم تقسيم العالم العربي إلى خمس فئات أو تصنيفات أساسية: أغلبية من المسلمين السنة، وأقليات غير ناطقة باللغة العربية، وأقليات من غير المسلمين، وأقليات من المسلمين غير المنتسبين إلى المذهب السني، وأقليات عرقية. ويرى إبراهيم أن هناك جماعة واحدة من هذه الجماعات توجد في دولة واحدة فقط؛ والبقية منتشرون في أكثر من دولة بالمنطقة.

ويوضح شكل(١-٢) الجماعات العرقية في العالم العربي في بداية التسعينيات:

| التقسيمات العرقية | التعداد بالملايين | النسبة إلى التعداد الكلي للسكان | دول التمركز |
|---|---|---|---|
| الأغلبية (ناطقو العربية، مسلمون، سُنّة) | ١٩٠ | ٨٠٪ | في كل الدول العربية ما عدا (لبنان والعراق والبحرين) |
| أقليات لغوية وثقافية (غير عرب) | ٣٢,٣ | ١٣,٧٪ | المغرب، السودان، الجزائر، والعراق |
| أقليات دينية (غير مسلمين) | ١٧,٩ | ٧,٦٪ | السودان، مصر، لبنان، فلسطين المحتلة |
| أقليات مسلمة (غير سُنّة) | ٢٠,٨ | ٨,٨٪ | العراق، لبنان، سوريا، دول الخليج |
| أقليات عرقية (غير الساميين والحاميين) | ٨,٧* | ٣,٧٪ | السودان |

يتسم العالم العربى بأنه منطقة ذات أغلبية سكانية من المسلمين أتباع المذهب السنى، ومعهم أقليات أخرى. والدين هو العنصر المتحكم فى هذه العلاقة. وتشكل الجماعات المسلمة ما يزيد على ٩٠٪ من تعداد سكان المنطقة. وتشكل الأقليات اللغوية والثقافية أكبر الأقليات حجماً، والأقليات العرقية هى الأصغر. ويتساوى تقريباً تعداد غير المسلمين وغير السنة ويمثلون أقل من ٢٠٪ من التعداد الكلى لسكان المنطقة. وهناك الكثير من الأقليات السياسية و العرقية والدينية فى العالم العربى، وهذه الأقليات لديها تأثيرها الخاص على سياسات المنطقة.

ثمة فارق بالغ الأهمية فى الإسلام بين «الأقلية الدينية» وبين «الملة». ويوضح فؤاد خورى أن الملل فى الإسلام كانوا يتولون إدارة التخوم والأطراف البعيدة عن سيادة سلطان الدولة. وقد طوروا أدوات غير تقليدية للسيطرة الأخلاقية تستند إلى التزمت الدينى والنزعات السياسية التمردية، ونشر المؤسسات الدينية، والالتزام بطقوس دينية متشددة، ووضع تشريع اجتماعى ـ دينى صارم[٢٩]. أما الأقليات الدينية فتعيش داخل

* وهم أيضاً متضمنين فى التقسيم الثانى والثالث فى الشكل السابق.

المصدر: سعد الدين إبراهيم، «الطوائف السنية والجماعات الأقلية فى العالم العربى»، القاهرة ومركز ابن خلدون، ١٩٩٤، ص٨٦.

أسوار المدن، وتخضع للسلطة المركزية وترضى بمذهب حاكم الدولة، وتلجأ إلى احتراف مهنة معينة والتخصص فى شكل واحد أو أكثر من أشكال الإنتاج.

ويرى خورى أن الملل لا تقطن فقط مناطق الأطراف والتخوم. لكنها أيضاً تتمتع بنوع من الانحصار المحلى الذى لا يتوافر لغيرها من الأقليات الدينية الأخرى. وهذا الانحصار المحلى يتضمن الشيع (الملل) المتركزة فى مناطق محددة وتمتلك اقتصاداً مستقلاً يقوم على إنتاج زراعى كثيف. وبناء على هذا المقياس، يرى خورى أن الموارنة فى لبنان هم ملة بينما الأقباط الأرثوذكس فى مصر تشكل أقلية دينية[٣٠].

إن مصطلح «الأقلية» له معان مختلفة لدى مختلف الناس، ففى سوريا نجد العلويين هم أقلية متجمعة حاكمة. أما الأكراد وأهالى جنوب السودان والبرابرة فى شمال أفريقيا فهم أقليات شبه متجمعة. بينما يصبح مفهوم الأقلية المتشرة مفهوماً حاسماً فى هذه الدراسة لأن هذا المفهوم يمثل انعكاساً لحالة الأقباط فى مصر. وكذلك تعريف خورى لـ «الملة» هو تعريف نافع أيضاً لمساعدتنا على استيعاب وضع الموارنة. وعبر التاريخ كان مصطلح «الملة» يستخدم للإشارة إلى كل الجماعات المسيحية تحت الحكم العثمانى. لهذا ومنعاً للارتباك والتداخل سوف استخدم كلمة «الأقلية» فيما يلى لأشير لكل من الموارنة والأقباط.

إذاً، يمكننا أن نستنتج أن تعريف إبراهيم لجماعة الأقلية (وهى التى تختلف عن الأغلبية فى متغير واحد) قابل للتطبيق فى المنطقة، على الرغم من كونه يزيد من حدة بعض الإشكاليات مثل تعريف كلمة «جماعة» (هل الجماعة تمتلك تجانساً؟ ما هو المتغير الذى يمكن اعتباره المتغير الحاسم لتمييز الجماعة عن الأغلبية؟) لكن المهم هو أن تعريف إبراهيم للأقلية يمكن أن يساعدنا على تحليل الدور السياسى للأقباط والموارنة. وفى لبنان، يمتلك الموارنة امتيازات سياسية استناداً إلى انتمائهم الدينى رغم أنهم أقلية عددية. كما أن أقباط مصر ينظر إليهم كجماعة فى مجال العمل السياسى[٣١] والدولة تتعامل معهم على أساس هذا الاعتبار.

ومع إدراكنا أن المسيحيين لن يقبلوا وصفهم بأنهم أقلية، فسوف يستخدم هذا التعبير بشكل أساسى فى إطار التحليل السياسى. ويزعم الأقباط دائماً أنهم ليسوا أقلية، كما أن الموارنة يعدون أنفسهم بناة «لبنان الكبير» وهم أيضاً النخبة الحاكمة. لذا

فعندما يستخدم مصطلح «الأقلية» فى هذا السياق، إنما هو يشير إلى الجماعات التى تختلف عن الأغلبية فى متغير واحد على الأقل. فعلى سبيل المثال، يختلف أهالى جنوب السودان والمسيحيون الأرمن فى الشرق الأوسط عن الأغلبية من المسلمين أتباع المذهب السنى فى متغيرات الدين، واللغة والثقافة، فى حين يختلف أقباط مصر فى متغير الدين فقط.

وفى حين لا يفضل المسيحيون استخدام مصطلح «أقلية»، نجد أن هذا التعبير سوف يساعدنا على تفهم كيفية مشاركة الأقليات المسيحية فى السياق السياسى الذى يقبلهم ويقبل تواجدهم كجماعة ولكنه ينكر عليهم أى قوة سياسية فى الشرق الأوسط. ومع أن مصطلح «أقلية» تعبير شديد الحساسية، لكن استخدامه وتطبيقه حقيقة واقعة. وجل اهتمامنا هنا هو التطلع إلى الأقليات المسيحية من أجل معرفة مدى إسهامهم فى السياسة، وكيف يؤثر انتماؤهم الدينى فى ذلك. وفى الوقت الحالى تنتاب البعض شكوك كثيرة، أن الأقلية المسيحية- التى يرون أنها مدعمة من قبل التمويل الأجنبى- ليس لها ولاء كامل للدولة. وهكذا يبرز أن الجماعات الدينية فى الواقع هى أكثر أهمية فى السياسة من التقسيمات والفوارق العرقية. مما دفعنا لاستخدام هذا المصطلح بحذر شديد.

ختاماً يمكن أن يرى المرء أن الدين أصبح أساس الهوية والمحدد الأساسى فى تعريف الذات. فمع الصعوبات الاقتصادية التى تواجه المهاجرين الجدد إلى المراكز الحضارية، والقيم الجديدة التى ظهرت فى خضم التوجه الحداثى، وانحصار الأيديولوجيات السياسية مثل القومية العربية، والتهديد الغربى باستعمار سياسى واقتصادى جديد، وانهيار الوعود الاقتصادية ونكسة عام ١٩٦٧ وانحسار قوة العرب العسكرية والقهر السياسى، كل ذلك جعل من الدين حصناً ومنبعاً لتحديد الهوية الذاتية.

إن المسيحيين العرب يعيشون فى سياق سياسى يسيطر الدين فيه بقبضته على الشخصية ويحدد الهوية، والدين أيضاً هو الإطار الذى من خلاله يمكن للفرد أن يشارك سياسياً. كما أن ظهور الإسلام السياسى ومطالبته بالدولة الإسلامية التى تطبق

فيها الشريعة الإسلامية، جعل غير المسلمين يشعرون بالتهديد لكونهم أقلية ليس لهم تأثير سياسي. من ثم فما الدور السياسي في بنية يسود فيها الإسلام السياسي؟ إن الهدف الرئيسي من هذا الكتاب هو إيجاد مفهوم سياسي يتيح للمسيحيين العرب الفرصة للمشاركة الكاملة في حياة المنطقة. فإن مستقبل المسيحيين العرب في الشرق الأوسط سوف يتوقف على قدرتهم على التعامل مع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في مستهل الألفية الثالثة.

* * *

**الهوامش:**

١. سيشير مصطلح «الشرق الأوسط» في هذا الكتاب إلى أنظمة الحكم في العالم العربي.

٢. يمكننا أن نلاحظ أن هناك العديد من الكتّاب والمفكرين لا يتوافقون دائماً مع هذه التقسيمات. لكن هذا التقسيم يستخدم بشكل أساسي لتحليل الاتجاهات الرئيسية مع مراعاة أن بعض هؤلاء الكتاب قد يغيرون مواقفهم تبعاً للموضوع الذي يناقشونه.

٣. يشير مصطلح «اللاهوت السياسي» الذي يستخدم في هذه الأطروحة إلى بعض وجهات نظر قادة الكنيسة فيما يتعلق بدور الكنيسة المرتبط بالسياسة. ورغم عدم وجود تعبير «اللاهوت السياسي» في الأدبيات المسيحية العربية الحالية، فسيستخدم للإشارة إلى الموقف اللاهوتي الذي يتحتم على المسيحيين العرب تطويره في سبيل دعم ومساندة موقفهم السياسي.

٤. يتضمن «الدين السياسي» كلاً من «الإسلام السياسي» و «اللاهوت السياسي» للأقليات المسيحية.

٥. في العقود الثلاثة الماضية، استخدم مصطلح «الإسلام السياسي» على نطاق واسع في الكتابات التي تتناول تطور الإسلام في الخطاب السياسي. ويشير المصطلح إلى كل الجماعات التي تعتبر الإسلام ديناً كلياً «متكاملاً» (راجع الفصلين الثالث والرابع). وفي العالم العربي، يزعم العشماوي أنه أول من استخدم مصطلح «الإسلام السياسي» في كتابه «الإسلام السياسي». ولمزيد من التفاصيل لرجع إلى: - سعيد العشماوي، «الإسلام السياسي»، القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٨٩ ص، ٢٤٤، انظر أيضاً:

-Mir Zuhair Husayn. "Global Islamic Politics". New York and London: Harper Collins College Publishers. 1995. Oliver Roy. "The Failure of Political Islam" London and New York: I.B. Touris Publishers. 1994. Emmanuel Sivan. "Radical Islam Medieval Theology and Modern Politics". New Heaven and London: Yale University Press. 1985. And Ahmed S. Mussalli. "Moderate and Radical Islamic Fundamentalism. The Quest for Modernity. Legitimacy. and the Islamic State". Gainesville: University Press of Florida. 1999.

٦ . يستخدم مصطلح «الذمي» أو «أهل الذمة» في العالم الإسلامي ليصف المسيحيين واليهود الذين أبرم معهم الرسول «محمد» وخلفاؤه عهداً . ولفظ «الذمة» يعني في اللغة العربية «العهد» و«السر» ولمزيد من التفاصيل انظر : سيدة إسماعيل الكاشف ، «مصر الإسلامية وأهل الذمة» ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، ١٩٩٣ ، ص٩-١٠ .

7. Antonie Wessels, Arab and Christian? Christians in the Middle East, Kampen: Pharos, 1995, P.1

8.Ibid., P.1

9.Otto F.A. Meinardus, "Two Thousands Years of Coptic Christianity", Cairo: AUC, 1999; Bishop Athanasyus, "the Copts through ages", in WSCF Journal Quarterly, May 1986;

- سمير فوزي ، «القديس مرقس وتأسيس كنيسة الإسكندرية» ، القاهرة : دار الحياة المصرية العامة للكتاب ؛ وفيكتور سحاب ، «العرب وتاريخ المسألة المسيحية» ، بيروت : الوحدة ، ١٩٩٨ .

10. Kamal Salibi, A House of many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1988 and Victor Sahab, 1986.

11. Andrea Lueg, "The Perception of Islam in Western Debate", in the Next Threat: Western Perceptions of Islam, Jachen Hippler and Andrea Lueg (eds.), London: Pluto Press With Transnational Institute, 1995.P.12. See also- Youssef M. Chaueiri, 1997, P. xvii; and John L. Espasits, "The Islamic Threat: Myth or Reality?", Oxford and New York: Oxford University Press, 1995, P.8.

12. Andrea Lueg, 1995.P.11.

١٣ . محمد عمارة ، «الأصولية بين الغرب والإسلام» ، القاهرة : دار الشروق ١٩٩٨ ، ص . ١٦

14. Youssef M. Choueiri, 1997, P.xvi.

15. Ibid., PP.xvii-xix.

16. Sami Zubaida, Islam, The People and the State, Political Ideas and Movements in the Middle East, London and New York: I.B. Touris& Co. ltd., 1993. P.38.

17. John L. Esposito, 1995, P.120.

18. Oliver Roy, 1994, PP.35-36.

١٩ . سعد الدين إبراهيم ، «الملل والنحل والأعراق ، هموم الأقليات في الوطن العربي» ، القاهرة : مركز ابن خلدون ، ١٩٩٤ ، ص . ١٧ .

٢٠ . تم نقل المؤتمر من القاهرة لبتم عقده في قبرص .

٢١ . جريدة الأهرام القاهرية في ٢٢ أبريل ١٩٩٤ .

٢٢ . سمير مرقس، «الحماية والعقاب، الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط»، القاهرة: الدار المصرية للطباعة، ٢٠٠٠، ص. ١٦٥ .

٢٣ . مصطفى الفقي، «رؤية الغائب»، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦، ص ١٠١-١٠٦ .

٢٤ . الأقباط الإنجيليون هم أصغر الأقليات حجماً في مصر . حيث يبلغ تعدادهم حوالي نصف مليون نسمة ويضمون عدة طوائف من بينها المشيخية والمعمدانية والخمسينية والأسقفية والأخوة . وتعد الكنيسة المشيخية هي أكبر الطوائف البروتستانتية .

٢٥ . رفيق حبيب، «المسيحية السياسية في مصر»، القاهرة: دار بافا للدراسات والنشر، ١٩٩٠، ص. ١٦ .

٢٦ . المرجع السابق، ص ١٧-١٨ .

27 . Gabriel Ben-Dor, Minorities in the Middle East :Theory and Practice, in Minorities and the State in the Arab World, Ofra Bengio and Gabriel Ben Dor (eds.). Baulder London: Lynne Rienner Publishers, 1999, P.7.

28. Ibid., PP.7-11.

29. Fuad I. Khuri, Imams and Emirs: State Religion and Sect in Islam, London: Saqi Books, 1990, P.18.

30. Ibid ., P.22.

٣١ . هناك جدل يدور حول فكرة أن الأقباط لا يشكلون جماعة سياسية منسجمة أو متطابقة . سأتناول هذه الملحوظة في الفصل السادس .

• • •

# الفصل الثانى

# الاتجاهات السياسية الراهنة فى الشرق الأوسط

يستخدم الأوربيون مصطلح «الشرق الأوسط» بشكل غير محكم للإشارة إلى منطقة واسعة فى جنوب غرب آسيا وشمال أفريقيا، تمتد من البحر المتوسط إلى باكستان، وتشمل شبه الجزيرة العربية، وهى المناطق ذات الأغلبية السكانية من المسلمين.

غير أن مصطلح «الشرق الأوسط» يستخدم هنا للإشارة إلى العالم العربى، الذى تحده المملكة المغربية والمحيط الأطلنطى من جهة الغرب والعراق من جهة الشرق. ويضم بين جنباته دول المشرق العربى وشبه الجزيرة العربية ودول شمال أفريقيا العربية. ولمزيد من التركيز فإننى استخدم مصطلح «الشرق الأوسط» لأشير إلى الدول العربية التالية: مصر ولبنان وسوريا وفلسطين، مع تسليط الضوء بشكل أكبر على مصر ولبنان. كما سأشير عن قرب لشمال أفريقيا وشبه الجزيرة العربية فى هذا الفصل وباقى فصول الكتاب. وأود أيضا أن أوضح أن تركيز هذه الدراسة ينحصر فى المناطق ذات الأغلبية من المسلمين السنة.

لقد حدثت تطورات كبيرة فى الشرق الأوسط خلال العقود الخمسة الماضية، ساهم فيها ظهور مفهوم «الدولة القومية»، وقيام دولة إسرائيل، والدور البارز الذى أحدثه تدفق البترول فى اقتصاد وسياسة المنطقة، بالإضافة إلى تصاعد الإسلام السياسى وانهيار الاتحاد السوفيتى.

أما اليوم، فيواجه الشرق الأوسط مرحلة عصيبة، إذ يتضاءل التقدم فى عملية السلام بين العرب وإسرائيل، مع استمرار القتال بين الإسرائيليين والفلسطينيين. كما لم يتحقق سوى نجاحات اقتصادية ضئيلة، خاصة فى دول مثل مصر ولبنان، التى عانت من ركود اقتصادى كبير. وقد لاحظ كواندت Quandt تحركا طفيفا نحو

الديمقراطية مع عدم وجود قادة مبدعين جدد. كما أن عجز السياسيين عن التعامل مع المشكلات الاجتماعية والاقتصادية لهذه المرحلة الزمنية ساعد على تزايد الإحباط واليأس والغضب الشعبي في معظم دول المنطقة، الأمر الذي مكّن الحركات الإسلامية في بلدان عديدة من الاستفادة من هذا الإحباط لتشجيع شعارها الأوحد: «الإسلام هو الحل»[1].

يمكن القول إن كثيرا من أزمات المنطقة نجمت عن قرارات اتخذها القادة، فليس باستطاعتنا أن نتجاهل أن هؤلاء القادة وكثير منهم ما زالوا يتربعون على كراسي السلطة - اتخذوا ببساطة اختيارات هزيلة من بين البدائل المتاحة. وهذا يدفعنا إلى الاعتقاد بأن مصدر التعثر في المنطقة لا يكمن في ثقافتها، أو بنيتها الاجتماعية أو جهودها الاقتصادية، بل في ساستها[2]. وأصبح تنافس قادة الشرق الأوسط لمواجهة هذه التحديات موضع شك وتساؤل. كما أن استجاباتهم قد تضاءلت حتى أمست لا تمثل سوى محاولات لإضفاء الشرعية والتبرير لأنفسهم عبر استخدام رموز الدين والقومية، بدلاً من الاعتماد على الحقائق والأسانيد الاقتصادية والسياسية.

تختلف منطقة الشرق الأوسط اختلافا جوهرياً عن بقية مناطق العالم الثالث، وتفردها يكمن في الدور الرئيسي للإسلام في تشكيل السياسات والهوية الذاتية، وأيضاً موقعها كجسر يربط بين الشرق والغرب، وتميزها باعتبارها الأرض التي شهدت ميلاد عدة أديان رئيسية (الأديان السماوية)، بالإضافة إلى مناخها المستقر. ولا يمكن تفهم العادات السلوكية للمجتمعات الشرق أوسطية إلا من خلال فهم الإسلام[3].

في هذا الفصل أدرس القومية العربية والوحدة الإسلامية كتوجهات بديلة للمشاركة السياسية المحلية. كما أتناول تأثير الديمقراطية وسمات الدولة، التي تكشف عن طبيعة النظام السياسي. وسأتناول أيضاً البيئة السياسية التي يعيش فيها المسيحيون العرب. وأخيراً أتعرض لقضية الإسلام وعلاقته بالديمقراطية والجدال الذي يتعلق بمدى التوافق بين الإسلام والمفاهيم السياسية الحديثة.

## ١. نشأة القومية العربية

إن القومية العربية ظاهرة حديثة نسبياً، وهي نتاج ظروف جديدة(٤). غير أن هناك

جدالا فى الوطن العربى بشأن جذور القومية العربية. فلا يمكن أن نتجاهل أن أوربا قدمت للشرق الأوسط فى القرن التاسع عشر مفهوم «الوطنية» Patriotism (الولاء للدولة) وأيضاً «القومية» Nationalism [٥] (اللغة والأصل العرقى كأساس للهوية) [٦] ويوضح لويز Lewsz أن هذين التعبيرين الأجنبيين كثيراً ما يتصادما، إلا أنهما أحدثا تأثيراً مذهلاً فى الشرق الأوسط[٧]. هذا التأثير يمكن ملاحظته فى تطور القومية العربية مستندة إلى دور اللغة المشتركة والمناداة بالعروبة كإطار ثقافى، أيضاً يمكن ملاحظته فى الحركات المستقلة التى تسعى لتحقيق استقلال قومى يقوم على الوطنية.

وفى حين ترتبط الوطنية بمحددات الهوية والولاء لدولة ما، نراها تعارض القومية عندما يتم تطبيقها على مجموعة من الدول مثل الدول العربية، تلك الدول تمتلك لغة مكتوبة مشتركة ولكنها تمتلك أصولا عرقية متباينة. كما أن هذا التعارض بين الوطنية والقومية يرجع لحقيقة أن كثيرا من الدول فى الشرق الأوسط تضم بين حدودها جماعات عرقية متباينة؛ فلقد رسمت حدود الدول العربية بواسطة القوى الاستعمارية دون مراعاة الخريطة العرقية للشرق الأوسط [٨].

وينتج عن ذلك أن تعريف الدولة الذى يقوم على حدود جغرافية واضحة ونظام سياسى محدد، يتعارض مع المكون الثانى للقومية الذى يفترض وجود تجانس عرقى. وكل من الوطنية والقومية يتعارضان مع الإسلام السياسى الذى يربط الهوية والانتماء (الولاء) بالدين، ويربط البلد (الدولة) بالأمة الإسلامية التى ليست لها حدود واضحة. وهكذا يطرح التعبيران الجديدان (القومية والوطنية) اتجاها جديداً للتفكير فى الشرق الأوسط.

ولقد كان تطور فكرة القومية أقرب إلى سياق الشرق الأوسط من فكرة الوطنية. وذلك كما ذكرنا من قبل نتيجة لعوامل اللغة العربية والعروبة التى تعد عناصر موحدة وحجر زاوية فى أيديولوجية القومية العربية الجديدة وبالتالى فنحن نحتاج لتفحص مفهوم القومية حتى نستطيع أن نتفهم طبيعة القومية العربية.

وهناك عدة تعريفات للقومية. ويستعرض كالهون Calhoun عدة تعريفات مختلفة على النحو التالى: «هى نتاج الاختلافات السياسية والاجتماعية والاقتصادية

والتشريعية والدينية». كما يمكن اعتبارها «الظاهرة الاجتماعية لمجموعة من الناس يعملون معاً لزيادة مساهمتهم فى الدولة القائمة ولتحقيق الاستقلال والحكم الذاتى»[٩]. بينما قد ينظر إلى القومية فى بعض الأوقات باعتبارها تمثل «تهديداً لمن هم مختلفون ثقافياً عن الأغلبية». ويرى خلف الله أن القومية هى «مجموعة من الروابط الثقافية التى تنشأ عن وجود جماعة من البشر الذين يعيشون فى منطقة واحدة ويتقاسمون تاريخاً واحداً ومصالح مشتركة»[١٠]. بينما يعتقد زبيده Zubaida أنه «يوجد نوعان من القومية. الأول هو قومية المواطنة، وفيه كل سكان منطقة معينة من الأرض هم مواطنون بغض النظر عن جذورهم العرقية ولغتهم». وهذا النموذج تمثله فرنسا. أما النموذج الثانى هو «القومية الاتحادية» Nationalism of Unification، وفيه «تتحد بعض الدويلات الصغيرة» كما فى حالة إيطاليا وألمانيا. وهذا النموذج الثانى هو الأقرب إلى حالة العرب؛ فالقومية هنا هى عامل موحد[١١].

ارتبط تطور القومية العربية[١٢] بتعريفات القومية التى ذكرناها. وهناك أربع وجهات نظر أساسية فيما يتعلق بتطور القومية العربية فى الشرق الأوسط. وفى حين أن هذه الرؤى ليست تامة الانفصال عن بعضها البعض، نجدها تعكس السياق السياسى لفترة أوائل القرن العشرين.

المنظور الأول، اعتبر القومية العربية حركة معارضة، بدأت خلال حكم الإمبراطورية العثمانية، واستمرت فى النمو طوال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، خلال فترة انحلال (تدهور) الدولة العثمانية وتنامى القوى الغربية. فبينما كان قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ بمثابة صدمة وحادث جلل للعرب، ومع انبهارهم من التحديث السريع لدى الغرب، بدأ العرب فى إعادة تقييم وضعهم الدولى، خاصة أن معظم العرب يعتقدون أن تطور الغرب هو أحد نتائج الحضارة الإسلامية. ومع فشل النموذج العثمانى الإسلامى الحديث فى ابتكار نظام سياسى جديد وإجراء تحديث للشرق الأوسط، ظهرت القومية العربية عن طريق الجماعات النخبوية فى الأراضى العربية، وفى وقت عانت فيه الدوائر السياسية والثقافية من نظرة ذاتية سلبية[١٣].

جاءت القومية العربية كاستجابة للتدهور السياسى العربى وللشعور بالتراجع الثقافى. ويعلق داون Dawn أن جذور القومية العربية تعود إلى فشل الخلافة العثمانية الإسلامية، ولشعور المسلمين بالتراجع أمام تصاعد قوة الغرب[١٤].

هذا الاتجاه يعتقد بوجود مشاعر عميقة من التراجع الثقافى وبالرغم من الشعور بأن الحضارة الإسلامية هى التى احتضنت التقدم الغربى، إلا أن هذه المشاعر السلبية والتى يرى البعض أنها كانت السبب الجوهرى لقيام القومية العربية - قد دفعت إلى العودة إلى الإسلام كقوة مركزية موحدة لمواجهة القوة الغربية. ويؤمن المسلمون أن المشكلة تكمن فيهم هم أنفسهم وليست فى الإسلام.

وجهة النظر الثانية، ترى أن القومية العربية صاحبت بناء الدولة وبزوغ الاشتراكية، والحكم الذاتى. ولقد اتخذت القومية فى الشرق الأوسط أشكالا عدة بما فيها قومية الدولة، والوطنية، والوحدة العربية (العروبة)، والوحدة الإسلامية (الجامعة الإسلامية)، والعصبية، والقومية الإسلامية والقومية العربية والبعثية والناصرية والمارونية والقومية العرقية للأكراد وغيرها[١٥]. « القومية لها معنيان متميزان. الأول مرتبط بالفكرة الغربية التى تسمى «الدولة» والتى ظهرت فى العقد الثانى من القرن العشرين؛ أما المعنى الثانى فهو أكثر أهلية ومرتبط بمفهوم الجماعة (الأمة)[١٦].

جدير بالذكر أن الإسلام واللغة العربية كانا عاملين موحدين فى العملية السياسية للدول التى قبلت الإسلام. هذه القوى الاتحادية لم تستأصل السمات العرقية والقومية لهذه الدول بعد اعتناقها الإسلام. كما أن هذه الانتماءات أو السمات العرقية والقومية عادت إلى الظهور مع التقسيم الاستعمارى للعالم العربى. فعلى سبيل المثال، فى الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الأولى، تم تقسيم منطقة المشرق العربى إلى عدة دول مختلفة ولها قوميات مختلفة كما ذكرنا فيما سبق. وفى هذا السياق صارت القومية وسيلة لبناء الدولة فى حالة لبنان، وأداة للتحرير فى مواجهة القوى الاستعمارية فى حالة مصر وفلسطين. وجاءت هذه الحدود الجديدة التى رسمتها القوى الاستعمارية بين الدول العربية لتؤكد قومية الدول بأشكال مختلفة[١٧]. وأضحت الحدود الجديدة عاملا حاسما فى مساندة قومية الدولة. وفى ذلك السياق، استفادت الأنظمة الحاكمة

من القومية العربية، سواء باستغلالها فى دعم قومية الدولة أو حصرها فى بعدها النظرى لإضفاء الشرعية على تطلعاتهم وأهدافهم فى المنطقة. ولكن، نظراً لأن العروبة لم تكن مرجعية سياسية لجميع الأنظمة العربية الحاكمة، فإن ذلك دفع بقومية الدول إلى إعادة بناء ذاتها [١٨]. هذه العملية التى تقوم على اندماج سياسى حديث كمفهوم الدولة مع المفهوم التقليدى للأمة عبر مفهوم القومية العربية. الأول عكس الحقيقة السياسية والثانى انحصر فى كونه مطلباً أيديولوجياً.

ثالثاً، كانت هناك علاقة لصيقة بين القومية العربية وحركات الاستقلال؛ التى تخلى عنها القادة العرب فى سبيل الاهتمام بتنمية الدول. وما زال مفهوم القومية العربية يستغل كأداة سياسية، كثيراً ما يطوعها القادة السياسيون لمصالحهم الخاصة [١٩].

أدى التشابه بين النظام الإقطاعى العثمانى والنظام الإقطاعى فى العالم العربى إلى وجود مصالح مشتركة بين النخبة السياسية فى العالم العربى وفى الإمبراطورية العثمانية. وقد اعترضت بعض النخب السياسية والاجتماعية العربية على محاولات الإصلاح العثمانى، والتى تمثلت فى تشجيع العثمانية، والترويج للدولة العثمانية، بأن أعلنت العروبة كإطار ثقافى لكل العرب ولتمييزهم عن العثمانية. وفى هذا السياق، أصبحت العروبة أداة لتحقيق الاستقلال والحرية. وجاء انهيار الدولة العثمانية وانتشار الاستعمار فى أرجاء العالم العربى ليؤكد على القومية العربية كأداة لتحقيق الاستقلال السياسى [٢٠]. وهكذا، كما يوضح الجابرى أنه عقب حصول الدول العربية على استقلالها انتهت وظيفة الوحدة العربية عبر القومية العربية، لأن الغرض الرئيسى من مشروعهم كان تحقيق الاستقلال، وهو ما تحقق فى استقلال الدول. وجاءت نكسة ١٩٦٧ لتعصف بحلم الوحدة العربية. هذه الحرب كشفت عن أن لكل دولة عربية ترتيب خاص لأولوياتها. وفى هذه الأجواء، تضاءل دور جامعة الدول العربية [٢١] وانحصر فى تقديم الدعم المالى والمساندة السياسية فى الاجتماعات الدولية [٢٢].

وهكذا يمكن القول إن مصلحة الدول حلت محل مصالح الوحدة العربية، مما نتج عنه عدم قدرة العالم العربى على الإسهام بفاعلية فى القضية الفلسطينية، وانحصار دور جامعة الدول العربية فى شكل مساعدات مالية ضئيلة وخطابات حماسية وفيرة.

كما يدافع القادة العرب فى تصريحاتهم الرسمية عن الوحدة العربية، بينما ينصب اهتمامهم فى الواقع على إضفاء الشرعية لسياستهم وضمان الاستمرار فى الحكم. لقد كانت القومية العربية فى مرحلة ما بعد الاستقلال مجرد شعار وليس حقيقة واقعية. وربما يمكن التعرف على أمثلة ملموسة لمنظورى التحليلى فى القضية الفلسطينية وحرب الخليج الثانية.

رابعاً: اتجه المسيحيون العرب إلى القومية العربية سعياً إلى طرح مفهوم سياسى حديث يختلف عن الدين. وبدا أن المسيحيين العرب قد وجدوا أساساً جديداً للهوية، «الذى - مبدئياً على الأقل - سيجعل منهم شركاء كاملين ومتساوين فى الحكم والحياة والسياسة. وهو ما لم يكن باستطاعتهم تحقيقه فى مجتمع يحكمه الدين»[٢٣]. وكتب كراج Cragg لتدعيم فكرة أن هذه الأيديولوجية الجديدة هى أساس للمشاركة السياسية:

**إن القومية العربية تعنى حتماً نهاية وضع «الذمى» لأن كل العرب الذين يتمتعون بدول مستقلة سوف يشتركون فى الهوية والمواطنة. وعلى النقيض، فإن الاستمرار فى «الأمة الإسلامية» بقيادة الأتراك يعنى تخليد الوضع الدونى فى التقليد الذمى. لذا فمن غير المدهش أن نجد المسيحيين - وخاصة من السوريين - يدافعون عن المطامح القومية**[٢٤].

ظن المسيحيون أنهم عثروا على أيديولوجية يمكنهم المشاركة فيها مع المسلمين دون اعتناق الإسلام. ولقد كان للمسيحيين فى المشرق العربى الدور الأكبر فى الدعوة للعروبة، بتلك الوسيلة شددوا على أن العروبة لا الإسلام هى أساس الهوية. وتقدموا الصفوف للمناداة بهذه الدعوة. وبذلك أمكنهم مواجهة المسلمين الأتراك الذين كانوا يملكون زمام الحكم وقتها[٢٥]. ويعكس طارق البشرى شكوك بعض المفكرين بإعلانه بأن المسيحيين فى سوريا ولبنان كانوا هم دعاة القومية العربية. وهو على يقين أن الدعوة للقومية العربية بواسطة المسيحيين يعكس طموح الأقليات المسيحية للمشاركة فى السلطة السياسية مع المسلمين[٢٦]. ومن بين مسيحى لبنان، هناك من اعتقدوا أن المسيحيين العرب يفضلون مفهوم الثقافة العربية القائمة على اللغة العربية،

لأن اللغة العربية هى أقوى الروابط التى تدمج المسيحيين والمسلمين فى العالم العربى[٢٧].

وتفترض الفكرة القائلة بريادة المسيحيين العرب لحركة القومية العربية، أن مدارس التبشير الغربية فى العالم العربى هى التى نقلت إلى العرب تلك الأفكار الغربية الجديدة. ولكن نقاد هذه النظرة يعتقدون أن مدارس التبشير من المفترض أنها موجهة لنشر المسيحية لا لتشجيع القومية. وأن المسلمين من العرب والأتراك هم من وقفوا وراء القومية العربية وليس المسيحيون العرب. كما أن أسانيد القومية لدى المصلحين الإسلاميين كانت بمثابة حجر الزاوية للقومية العربية (راجع الفصل الثالث). وجهودهم لتحديث الإسلام من أجل التصدى لأنصار الغرب أسهمت فى استكمال تطور مفهوم القومية العربية. بل إن المسيحيين العرب جنباً إلى جنب مع المسلمين رفضوا مزاعم التفوق الغربى التى نقلها المبشرون الغربيون خاصة من البروتستانت- وكل من المسيحيين والمسلمين العرب أدركوا مدى حتمية استرجاع الاحترام والتقدير لأمجاد الشرق[٢٨].

لم تقتصر إقامة المدارس على البروتستانت وحدهم، ففى عام ١٨٦٣ أسس البستانى مدرسة أهلية، كما تأسست بين عامى ١٨٦٥ و ١٨٧٦ مدارس أهلية لكل من الأرثوذكس اليونانيين والروم والكاثوليك والمارونيين. وفى عام ١٨٨٠ أقام الأقباط الأرثوذكس مدرسة للبنات. كما عمل المسيحيون على نشر الكتب وإصدار الصحف فى العالم العربى؛ فخلال الفترة من عام ١٨٥٧ وحتى عام ١٨٧٤ صدرت سبع صحف مطبوعة[٢٩]. ومن الواضح أنه على الرغم من نشاط المسيحيين العرب فى تنمية الوعى بالعروبة، إلا أن ذلك النشاط لم يقتصر عليهم بمفردهم، بل شكلوا جزءاً من تلك العملية التى عملت فيما بعد على تأسيس صيغ جديدة للمشاركة الفعالة لكى تتجاوز وتتخطى العوائق القديمة فى طريق التفاعل السياسى.

إننى أعتقد أن القومية العربية ليست سوى مفهوم سياسى حديث نسبياً ظهر نتيجة لأن العديد من العوامل الاجتماعية والسياسية أوجدت الحاجة إليه. والكثير من الجماعات أسهمت فى تطويره؛ بعضهم كان من القوميين الذين تضرروا من الجهود

التركية لترويج اللغة والثقافة التركية، وغيرهم من المسيحيين العرب الذين فضلوا مساندة اتجاه سياسى لا يقوم على الدين بمفرده. كما أن قادة الحركات السياسية الاستقلالية شاهدوا فى العروبة طريقاً يميزهم عن الأتراك[٣٠]. وهكذا ظهرت القومية العربية نتيجة لمختلف التطورات السياسية والاجتماعية فى بداية القرن العشرين. ويتساءل هاليداى Halliday هل كانت القومية حتمية تاريخية أم منتجاً من منتجات التحول إلى التصنيع[٣١] ؟ وهل الدول هى نتاج للتغيرات الحديثة أم لا ؟ إن الافتراض الذى يرى أن الدول ليست من نتاج الحداثة يعتقد أن الدول هى كينونات تاريخية تطورت عبر القرون منذ سحيق الزمان؛ وهناك أسانيد لذلك فى التقاليد والتاريخ المسرود والآثار. أما وجهة النظر الثانية فترى أن الدول نتاجات حديثة. ظهرت واكتسبت الشرعية والمعنى نتيجة الهجرة من الريف إلى الحضر مع تحول المجتمعات إلى الصناعة وهجرة الريفيين والمتعلمين الجدد إلى المدن. وبالتالى: لا يوجد فى التاريخ ما يفسر سلوكيات الشعوب فى الوقت الحاضر. «فما يفعلونه فى الوقت الحاضر يرتبط بمتطلبات الحاضر، والماضى هو المنبع الذى يمكننا أن نستقى منه نماذج شرعية وعادلة وملهمة»[٣٢] ونتيجة لما سبق، فإن القومية العربية التى ظهرت فى بيئة تأثرت بالتحديث الغربى وحركات الاستقلال، أصبحت ذا مفهوم سياسى حديث.

سعت القومية العربية إلى خلق أمة عربية عبارة عن وحدة سياسية واحدة مستقلة، تشكلت من كل الدول التى تتشارك فى اللغة والتراث الثقافى العربى، لكى تزيد التماسك بين مواطنيها. ومن خلال مفهوم القومية العربية، تمسكت فى مقترحاتها بأن سلطة دولة عربية ما لا تأتى من مواطنيها فقط، وإنما من الأمة العربية بمجملها. كما حثت الدول العربية أن تعمق روابطها الاقتصادية والثقافية والأمنية، ورفض القوميون الحواجز القطرية والقانونية بين أقطار العالم العربى. كما طالبوا بإزالة الحدود القطرية لتعود الأمة العربية شعباً واحداً. وظلت الشعوب العربية تحلم معاً بالوحدة حتى أواخر الستينات. ولكن هزيمة ١٩٦٧ من إسرائيل أخمدت حماس القومية العربية وأحبطتها.

## ٢ . تراجع القومية العربية:

هناك عدة تفسيرات لتراجع القومية العربية. فهل كان موت الرئيس المصرى جمال

عبد الناصر عام ١٩٧٠ ، والفوضى التى نجمت عنه فى قيادة حركة الوحدة العربية ، بمثابة نهاية حلم القومية العربية للأبد؟ [٣٣] أم هل كانت أهداف وطموحات القومية العربية غير متناسقة ومتضاربة ؟ فقد تراوحت ما بين :-

(١) دولة ذات سيادة، فيها تعترف الدول العربية بشرعية كل منها وبحدودها الجغرافية وتلتزم بمبدأ عدم التدخل.

(٢) دولة موحدة للعرب ذات مسئوليات محددة تختص بالدفاع عن الأمة العربية بأسرها، وتساند المعايير الإقليمية وتزيل الفروق بين التشريعات الدولية والمحلية[٣٤].

كما يمكن أن نتبين أن الصراع الداخلى بين الدول العربية ، وتناحر القيادات والصراعات الإقليمية ساهمت فى انحدار القومية العربية. ويلاحظ هيكل أن الصراع اتخذ شكل صراع بين ما يسميه «الصحراء» و «الوديان». فى الصحراء اشتعل الصراع بين الأنظمة الملكية فى الأردن والمملكة العربية السعودية ، وفى «الوديان» بين مصر وبقية الدول الأخرى ؛ لكن الشخصية الكارزماتية للزعيم المصرى جمال عبد الناصر مكنته من اجتذاب الجماهير إلى مفهوم القومية العربية. ومن هنا توصل الكاتب إلى أن الأمة العربية غرقت فى صراع داخلى أعاق تطور القومية العربية[٣٥].

كثير من الحكام العرب شجعوا الأيديولوجية المنافسة والتى تقوم على السياسات الإسلامية ، وتحتفظ بمنظومة أهداف تختلف عن تلك التى للقومية العربية. والحقيقة أن القومية العربية أثارت الجدل بشأن شرعية الأنظمة الحاكمة القابعة فى السلطة ؛ مما جعل الحكام يرون فيها تهديداً بالغاً لسلطتهم السياسية، ويحاولون القضاء عليها رغم إدراكهم للمساندة الشعبية الجارفة بين الجماهير العربية للاتجاه القومى[٣٦].

وسرعان ما تداعت القومية العربية. وانهارت الجمهورية العربية المتحدة بين مصر وسوريا (١٩٥٨-١٩٦١). وعارضت الأردن والسعودية (أصحاب الأنظمة الملكية) الوحدة، التى دعا إليها القوميون العرب. وفى حرب اليمن (١٩٦٢-١٩٦٩) ساندت القوات المصرية الانقلاب العسكرى فى اليمن، الذى كان يؤيد الاتجاه القومى على عكس السعودية التى انقلبت ضد القومية العربية وعارضتها. ويعتقد هيكل أن حرب اليمن أسهمت فى انحدار القومية العربية، حيث إن تدخل القوات المصرية دفع

السعودية لإدانة الحركة العسكرية. فلقد خاف السعوديون من أن تكون الإجراءات التى قامت بها مصر قيادة وجيشاً- بمثابة صدى لما فعله المصريون فى الماضى ضد الحركة الوهابية. كما أن وجود القوات المصرية فى اليمن مكنهم من السيطرة على الطرق وعلى مداخل البحر الأحمر الشمالية والجنوبية. هذه العملية التى جاءت بعد انهيار الوحدة بين مصر وسوريا أعادت طرح مفهوم الوحدة العربية فى بعده العسكرى[٣٧]. ويرى «هيكل» أن حرب اليمن أعطت بعداً عسكرياً للقومية العربية ساهم فى تراجعها. كما ساهمت أيضاً حرب الخليج الثانية (١٩٩٠-١٩٩١) بصورة فعالة فى تراجع القومية العربية. علاوة على ذلك جاء موقف الغرب الذين رأوا فى الاتجاه القومى العربى اتجاها معارضاً لمصالحهم فى المنطقة.

هل كانت علمانية القومية العربية هى التى أدت إلى تراجعها؟ وهل حاول القوميون العرب تحجيم الإسلام ليصبح مجرد عامل ثقافى بسيط؟ الواقع أن المسيحيين والمسلمين العرب يتحدون فى جماعة لغوية واحدة تتأسس عليها الوحدة بينهم؛ فالأتراك رغم اشتراكهم مع العرب فى الإسلام إلا أنهم يعتبرون أجانب[٣٨].

حذر جبريل حبيب من محاولة بعض القوميين المسيحيين تجاهل أو رفض الدين وتأسيس فلسفاتهم الاجتماعية على أساس خلق مجتمع تام العلمانية. ونسى «القوميون المسيحيون أن المسلمين لا يرغبون فى استبعاد الإسلام واستبداله بأى أيديولوجية قومية، وهم يرون النبى محمداً رمزاً سياسياً بارزاً، يكن له كل العرب ولاءهم الأول باعتباره مشيد الأمة العربية المتحدة»[٣٩] وأخيراً يقول: «لكن عملية تحويل للمجتمع الدينى بواسطة الحركات القومية إلى مجتمع علمانى يفصل بين الدين والدولة، انقلبت الآن وتراجعت القوى السياسية من الدولة لصالح الجماعة (للمجتمع) الدينى»[٤٠].

هل من الممكن أن نعتبر القومية نوعاً من التعصب العنصرى؟ المفكر الإسلامى يوسف القرضاوى لا يعترض على القومية باعتبارها حب الوطن، لكنه يرفضها إذا رأى فيها ولاء المسلم لقطعة محددة من الأرض أو العرق. فالمجتمع الإسلامى يقوم على العقيدة وليس على الأمة، أو المنطقة أو العرق. والإسلام يرى المؤمنين جميعهم أخوة (راجع الفصل الثالث)[٤١].

لقد قضى على الجهود الرامية لصياغة أيديولوجية سياسية تتجاهل الفروق الثقافية والسياسية وتهمش الإسلام. فالعروبة ليست بديلاً للدين. ويصدق أحمد كمال أبو المجد في قوله إن العروبة لا يمكنها أن توجد بمعزل عن الإسلام لأنها ستتضمن تعريف العرب كعرق (هذه الفكرة سيتم طرحها في الفصل السابع، وسيتم مناقشة العلاقة بين الإسلام والعروبة). فلا توجد ثقافة عربية مستقلة عن الإسلام. فالإسلام له بعد ثقافي يتسع ليضم المسلمين وغير المسلمين (راجع الفصل الثالث). وهو يصر على أن القوميين العرب ينبغي عليهم ألا يستخدموا لفظة «علماني» لأن لها مدلولا غربيا يشير إلى فصل الدين عن الدولة، وتجاهل السلطة الدينية، وتشجيع تنامي الأنظمة السياسية والاجتماعية التي تقوم على المنطق بدلاً من النصوص الدينية. بعض أفكار العلمانية ـ مثل المساواة بين معتنقي الأديان المختلفة- يمكن تطبيقها في العالم العربي، ولكن توجد أفكار أخرى ـ مثل الفصل بين الدين والدولة لا يمكن تطبيقها. ولذلك فإن وجود العلمانية في الفكر القومي العربي هو تجاهل للسياق العربي[٤٢].

ولقد استند تحليل أبو المجد على مفهوم القومية كعرق وعلى مبدأ شمولية الإسلام (راجع الفصل الثالث). وهو يرى أن الإسلام دين وثقافة شاملة تسهم في خلق عروبة جديدة تتجاوز المفهوم الضيق للقومية البسيطة.

وربما أن الظروف التي أدت إلى القومية في أوربا لم تتحقق في العالم العربي. ففي أوربا أدى فصل الدين عن السياسة إلى تدهور الكاثوليكية الشاملة وتشجيع الحس القومي؛ ولكن في العالم العربي شمولية الإسلام تفوقت على كل القوميات. ولا نستطيع أن نعزو انحدار القومية العربية بالتمام إلى جهود القوميين المسيحيين والمسلمين الذين حاولوا التقليل من أهمية الدين أو اعتبار الإسلام ظاهرة ثقافية، فهناك عدد آخر من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ساهمت في تراجع القومية العربية.

لقد تطلعت الشعوب العربية نحو القومية لتحقيق وحدتها النهائية، بما ستحمله لها من حرية وسلام ورخاء. لكن هذه الأماني بدأت تتبخر في السبعينات. وحتى ذلك الوقت، كان من المعتاد أن يعتبر كل شاب عربي نفسه «قومياً». فلقد ظل حلم الوحدة الكاملة مدفونا في القلوب لكنه ظل دائماً مجرد حلم، دون أي أمل في رؤيته يتحقق في الواقع[٤٣]. وتغيرت بؤرة تركيز الوحدة العربية من الرغبة في تكوين دولة واحدة

إلى البحث عن تعاون بين الدول العربية. هذا التغير فى بؤرة التركيز استند إلى الاعتقاد بأن الدول العربية قد يكون لها مصالح متفرقة، ويمكنها فقط أن تقيم علاقات مع بعضها البعض كدول مستقلة ذات سيادة.

وجاءت المساندة الهزيلة لحركة الاستقلال الفلسطينية لتوصم الوحدة العربية بأنها تنصاع إلى المصالح الخاصة لكل دولة بمفردها. كما أن القرار المصرى باتخاذ سبيل للسلام المنفرد مع إسرائيل بمعزل عن باقى الدول العربية المشتركة فى الصراع، أظهر أن المصالح القطرية تتفوق على القومية. ثم جاء الغزو العراقى للكويت ليعلن عن بداية مرحلة جديدة من العلاقات بين العرب وبعضهم عندما ساندت سوريا ومصر وباقى الدول العربية التحالف الغربى لطرد الجيش العراقى من الكويت.

لقد كانت المساواة السياسية هى الأمل الذى يرنو إليه المسيحيون العرب. ومن أجل الحصول على مراكز سياسية ساندوا القومية العربية. لكن القومية العربية لم تكن سياسية برمتها وإنما هى سياسية وثقافية. ويقول كالهون Calhoun القومية لا تنحصر فقط فى السياسة، لكنها أيضاً ثقافة وهوية ذاتية»[٤٤] أما جيللنر Gellner فيرى أن القومية هى: «مبدأ سياسى يؤكد على أن التماثل السياسى هو الرباط الاجتماعى الأساسى»[٤٥].

ماذا كانت تعنى القومية العربية عند المسيحيين العرب؟ لقد كانت أيديولوجية سياسية اعتنقها المسيحيون العرب لأن العروبة- فى شكلها الواسع- يمكن أن تفتح الباب للمشاركة السياسية على أسس أخرى غير الدين. غير أن انحدار وتدهور القومية العربية أوجد احتياجاً لأيديولوجية سياسية جديدة (راجع الفصل السابع والثامن).

## ٢. تعريف الدولة فى الشرق الأوسط

إن فكرة تكوين الدولة تعد فكرة حديثة للغاية فى المنطقة. فالدول لم تبدأ فى الظهور إلا مع القرن العشرين، وأغلبها تأسس بواسطة قوى استعمارية لم تبال كثيراً بثقافة الشعوب. ويوضح أيوبى أن «المثقفين العرب شرعوا فى الاهتمام بالدولة ودورها فى المجتمع والاقتصاد فى النصف الأخير من القرن العشرين. ودخلت الدول حيز الوجود فى العالم العربى بينما المثقفون العرب ينحصر اهتمامهم إما بالأمة الإسلامية أو بالقومية العربية»[٤٦].

تتسم دول الشرق الأوسط بالجماعات الدينية والعرقية، وأيضاً بالتأثير الواضح للحاكم المنفرد. ووجود الكثير من الأسر الحاكمة فى النظام الملكى والجمهورى على حد سواء. وفى كل دولة تملك وتسيطر نخبة قليلة على السلطة وعلى ثروات البلاد، وهم لا يسمحون بمشاركة الجماعات الأخرى لهم فى بنائهم الطبقى.

لقد كانت السمة الرئيسية للحركة القومية العربية التى سعت للاستقلال هى الرغبة فى تأسيس دولة قومية فى مرحلة ساد فيها طابع الدول القومية. ولذا سأتناول كتابات أوين Owen[٤٧] وحاريق Harik[٤٨] باعتبارها منابع أساسية استمد منها تصورى لنماذج الدول فى الشرق الأوسط، برغم وجود مصادر أخرى مهمة مثل أعمال لويز Lewis[٤٩] وميلتون - إدواردز Milton-Edwards[٥٠] وبيل وسبرينجبورج Bill and Springborg[٥١] ولقد كان الداعى لاختياراتى السابقة أنهم طرحوا أسئلة تهتم بطراز الدول التى قامت فى العالم العربى، ودور الدين وكذلك دور الجماعات النخبوية فى تشكيل الدول، ووضع الأقليات، والعلاقة بين طراز الدولة ومدى الاستقرار.

يشير أوين Owen إلى وجود ثلاثة نماذج للدولة. الطراز الأول هو ما تخلف عن الاستعمار ومرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى ويتصف بثلاثة مظاهر أساسية: إدارة مركزية وسياسات القوى الاستعمارية والاستعمار كقناة للتأثير الخارجى. الطراز الثانى: دولة ما بعد الاستقلال، وهى نتاج عمليات التحرير بعد أن نالت العديد من الدول استقلالها من القوى الاستعمارية. وقد واجهت حكومات ما بعد الاستقلال العديد من المشكلات كالأمية والفقر والانشقاقات الدينية والاجتماعية ونقص التمويل وضعف التخطيط التنموى. ومظاهر هذا الطراز نجدها فى أيديولوجيات مثل الاشتراكية ونظام الحزب الواحد والنظم الطائفية Confessionals الطراز الثالث: هو الدول السلطوية وفيها المشاركة السياسية محدودة والديمقراطية غائبة. والسمة الرئيسية لهذا النظام السلطوى هو اهتمامها بتوسيع مقدار ومعدات الدولة، وأيضاً اهتمامها بزيادة التنظيم وإحكام السيطرة. وتتجه مخططات الدولة السلطوية صوب اتجاهين أساسيين: إمّا التركيز على أنشطة التنظيمات المنافسة فى أوساط النخبة السياسية، أو التركيز على الجماعات ذات الطابع الدينى أو الطائفى. ومضامين هذه المخططات هى أن الدولة السلطوية تتعامل مع الشعب لا باعتبارهم أفراداً، ولكن

كأعضاء في جماعة أكبر. وهذه الدولة لا يمكنها أن تفسح المجال لجماعات أخرى لتنضم لتركيبتها. مما يعوق تنمية أى فئة نشيطة مثل اتحادات التجارة الحرة أو غيرها[٥٢].

يرى أوين فى طرازه الأول أن الميراث الذى تخلف عن الاستعمار ومرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، هو فى الحقيقة نتاج عن الاستعمار نفسه. وبرغم صحة هذا الرأى جزئياً، إلا أن ذلك لا ينفى وجود عوامل أخرى: كالتنمية الاقتصادية واكتشافات النفط والطراز الإسلامى للدولة (اللامة)، كل هذه العوامل ساهمت فى ظهور الدولة العربية الجديدة. وفى الطراز الثانى، يفترض أوين أن حكومات ما بعد الاستقلال تعثرت من مشكلات التعليم والصحة والفقر ونقص التمويل. غير أننى أرى ثمة معوقات أكبر لدولة ما بعد الاستقلال. فاشتعال الحرب الباردة، وانحدار القومية العربية وظهور الإسلام السياسى والانشقاقات بين الدول العربية، كل تلك كانت معوقات ومشكلات كبرى واجهت هذه الدول. أما الطراز الثالث الذى تأتى فيه الدولة السلطوية فهو يعكس حالة معظم الأنظمة الحاكمة العربية. ففى الشرق الأوسط تتعامل الدول مع الأقباط والشيعة والأكراد كجماعات وليس كأفراد. ومن الواضح أيضاً أن الدول السلطوية غير قادرة على إفساح المجال للجماعات الأخرى ودمجها فى تركيبتها. ولا يتم تمثيل الجماعات الدينية مثل الإخوان المسلمين فى مصر والسنة فى سوريا والجماعات العرقية مثل الأكراد فى العراق فى الحكم. وهذا يعود إلى شعور النخبة السياسية بالتهديد من الجماعات المختلفة ومنها الجماعات الدينية التى تستطيع الحصول على دعم جماهيرى ضخم وأيضاً الجماعات العرقية التى تسعى لاقتناص الاستقلال أو الحكم الذاتى.

فى هذه النماذج الثلاثة، ينظر إلى الدول فى الشرق الأوسط باعتبارها ظاهرة معاصرة أوجدتها القوى الاستعمارية، ونقلت عنها كل مظاهر الدولة المعاصرة من عاصمة وعلم ونظام قانونى وحدود معترف بها[٥٣]. هذه النماذج التى طرحها أوين Owen تعكس المفهوم الغربى للديمقراطية وسيادة الدولة والعلمانية والتحول الصناعى Industrialization. كما أن هذه النماذج أيضاً تعكس الصراع الغربى القائم بين الكنيسة والدولة[٥٤]. بينما هذا الصراع يعد فكرة غريبة على الذهن الشرق أوسطى، كما أنه غائب عن الفكر السياسى الإسلامى. يعتقد أوين Owen أن الدول

العربية ليست سوى ظاهرة معاصرة ونتاج عن القوى الاستعمارية، لكن حاريق Harik يؤكد أن الدول العربية المعاصرة هى نتاج القوى الأهلية والإقليمية، وهى فى معظم الأحوال غير مرتبطة بالاستعمار الأوربى»[٥٥].

ويلاحظ حاريق أن تاريخ الشرق الأوسط يظهر وجود مجتمعات قديمة وكذلك دول قديمة. ومعظم الدول العربية تتشعب جذورها محلياً لأزمنة قديمة كما يدرك شعبها أصالة وجودها وكذلك حدودها المعترف بها. ويعتقد أنه حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر، لم يشارك أى عنصر أجنبى فى تشكيل وتكوين هذه الدول العربية. كما أن المسلمين لم يروا فى الإمبراطورية العثمانية قوى أجنبية، ولكنها كانت تعتبر الخلافة الإسلامية والسلطان هو رأس الأمة الإسلامية[٥٦]. وينبه حاريق على ضرورة عدم تجاهل الدولة العربية القديمة بسبب محدودية الرؤية فى سياق المنظور الجديد للدولة. وهو يقسم الدول العربية إلى خمسة طرز أساسية.

شكل (٢-١): نماذج «حاريق» للدول العربية:

| طراز الدولة | الدولة التي تمثله |
|---|---|
| نظام الإمامة (الإمام ـ الزعيم) وفيه تكون السلطة فى يد زعيم دينى مقدس | اليمن ـ سلطنة عمان ـ الحجاز |
| نظام تحالفى بين الزعيم والإمام، وفيه تكون السلطة فى يد زعيم القبيلة ويسانده القادة الدينيون | المملكة السعودية |
| نظام علمانى تقليدى، وفيه السلطة بعيدة عن أيدى القادة الدينيين | قطر ـ البحرين ـ الكويت ـ لبنان |
| حكم الأقلية العسكرية - البيروقراطية، وفيه تكون السلطة فى أيدى قادة عسكريين على أساس حكم مدنى، هؤلاء القادة يطورون أساليب بيروقراطية موسعة للإدارة المركزية للدولة | الجزائر ـ مصر ـ تونس |
| نظام من نتاج الاستعمار، وفيه اقتطعت الدولة من الإمبراطورية العثمانية تبعاً للمصالح الاستعمارية الإمبريالية فى ظل غياب الهياكل المحلية التى يمكن أن تتسلم السلطة | العراق ـ سوريا ـ الأردن ـ فلسطين ـ إسرائيل |

**المصدر:** البيانات فى هذا الجدول مستمدة من حاريق Harik ١٩٩٠ ص. ٥-٦.

فى نماذج حاريق، نجده يركز على السلطة التقليدية للقيادات الدينية والقيادات العسكرية الحضرية. هذا التركيز على السلطة التقليدية يعكس تأثير الدين والمؤسسات الدينية على المجتمع العربى. بينما نجد وصفا للسلطة العلمانية فى «النظام التقليدى العلمانى» هو محل جدل وتساؤل لأن الدول فى هذا التصنيف ( قطر- البحرين- الكويت- لبنان) كل منها مختلفة فى نظامها السياسى. فالدول الثلاثة الأولى تتبع نظام الشياخة التقليدى المرتبط بالإسلام. أما النظام السياسى فى لبنان فهو يقوم على الطائفية. علاوة على ذلك وصف العراق باعتبارها دولة من نتاج الاستعمار وصف يثير الجدل. ومن هنا أرى أن معظم الأنظمة العربية من نتاج القوى الاستعمارية وحتى الدول الأقدم مثل مصر تأثرت فى شكلها بواسطة القوى الاستعمارية.

وأوضحت تحليلات حاريق Harik أيضاً أن النخبة الحاكمة يمكن أن تكون من جماعات الأقلية. ففى سوريا تسيطر جماعة العلويين على السلطة. كما أن جذور الأسرة الحاكمة فى الأردن تمتد إلى الحجاز؛ وكذلك نجد العائلة المالكة فى البحرين من المسلمين السنة بينما أغلبية السكان من الشيعة. إلا أننى أعتقد أن هذه الأقليات امتلكت زمام السلطة بسبب تدعيمهم من قبل القوى الاستعمارية أو من انتساباتهم الدينية. لكن الأقليات غير المسلمة لا تستطيع الدخول فى هذه التصنيفات لأن النظام السياسى وكافة نماذج الدولة تعتبر الإسلام هو دين الدولة[٥٧].

بالرغم من وجود بعض التكوينات القديمة فى الشرق الأوسط، لكن ذلك لا ينفى أن الدولة بالتأكيد هى ظاهرة معاصرة ونتاج للمفاهيم الحديثة[٥٨]. وتعكس تكوينات الدولة فى النظامين الجمهورى والملكى، الأنماط السياسية والاقتصادية والاجتماعية الغربية. فالمجالس النيابية والدساتير واتحادات التجارة والديمقراطية والحقوق المدنية والانتخابات كلها مفاهيم معاصرة. لكن المظهر الذى انفردت به الدولة الحديثة فى الشرق الأوسط هو دور الإسلام وللمجتمع الدينى، وهو ما سأتناوله بالتفصيل فيما بعد. كما أساند أيضاً فكرة أوين Owen أن علم الدولة وعاصمتها ـ وفى بعض الحالات- اسم الدولة الحديثة هى أمور حديثة ومعاصرة. وأن التأثير الغربى واضح، لكن تأثير الثقافة الإسلامية يمكن أيضاً التلامس معه فى نماذج وتكوينات متعددة

للدولة. وهذا التأثير يمكن رؤيته فى الجدل المحتدم بين مفهوم الديمقراطية والشورى الإسلامية، أو بين الشريعة الإسلامية والقانون المدنى. كل هذه الأمور تعكس المعركة بين كل ما هو غربى معاصر وكل ما هو إسلامى.

وفى كل طرز الدول يتضح بجلاء مكانة القائد المنفرد وأهميته ومدى سطوته على سياسات الدولة. والنخبة الحاكمة هم إما من الطبقة الوسطى المدنية وخاصة المرافقة للجيش كما فى مصر وليبيا والجزائر وسوريا والسودان، أو أسر حاكمة كما فى دول الخليج والأردن والمغرب. وشخصية القائد هى التى تحدد توجهات وأيديولوجية الدولة. كان عبد الناصر فى مصر يدعو للاشتراكية ويساند نظام الحزب الواحد، فى حين ساند السادات ومبارك الحرية الاقتصادية ونظام التعددية الحزبية. فالدولة فى العالم العربى سلطوية ونخبوية وتعامل شعبها كجماعات وليس أفراداً، كما أن فرص الاقتراب من الثروة محصور على الجماعات المرتبطة بالنخبة الحاكمة، والتى لا تحاول مساعدة أى جماعة أخرى على الدخول ضمن تكوينها السلطوى. وفى بعض الأحيان تكون الجماعات الحاكمة من الأقليات.

ومن استعراض طرز الدول العربية، أختتم الحديث بإبراز مفهومين جديرين بالاهتمام وهما: الدولة العلمانية فى العالم العربى، وتأثير العروبة والأسلمة على الدولة القومية. يمتلك العالم العربى بعض مظاهر العلمانية، غير أنه فى الواقع لا توجد دولة علمانية عربية. فإن فكرة الدولة العلمانية التى ينفصل فيها الدين عن السياسة ويسود فيها قانون مدنى ديمقراطى ومواطنة متساوية لجميع المواطنين، هى فكرة غريبة عن المنطقة التى تسيطر عليها السياسة الدينية. والمصالح الشخصية والعلاقات الفردية والانتماء لجماعات محددة هى التى تحكم عملية الوصول إلى السلطة السياسية. وبالتالى، تمسك الجماعات الدينية المحافظة والقيادات العسكرية وكبار رجال الأعمال بزمام السلطة. ويفترض أوين Owen أن الدولة تصبح علمانية عندما يتم صياغة وتوجيه قوانينها بواسطة المواطنين وليس السلطات الدينية ويتم تطبيق هذه القوانين بالعدل والمساواة على الجميع، سواءً كانوا أعضاءً فى الجماعة الدينية المسيطرة أم لا. فى حين نجد هذا المبدأ غير واضح المعالم فى الشرق الأوسط. فالجماعات الدينية لا يُمنح لها فقط حقوق الإدارة الذاتية وإنما أيضاً يتم منحها دوراً فى

النظام السياسى على أساس الجماعة وليس الأفراد[٥٩]. وفى هذا الشكل الطائفى، كلما زاد التجانس فى الدولة (أو كلما زاد الاتجاه الإسلامى فى الدولة)، ضعفت أهمية القيادة الدينية، والعكس صحيح، كلما زادت الانقسامات والتشعبات الدينية، زادت معها أهمية القيادة الدينية[٦٠]. لذا نجد فى الدول الإسلامية كالمملكة السعودية، حيث كل مظاهر الحياة مرتبطة بالشريعة الإسلامية، أن تأثير الجماعات الدينية أقل من مثيلتها فى مصر، حيث يفترض أن تكون الدولة علمانية، وحيث يوجد أقليه غير مسلمة. ويشيد القانون على أساس مدنى. هنا الجماعات الدينية لها تأثير أكبر، كما سأوضح باستفاضة فى الفصل القادم. ولقد كانت هذه الفكرة ضرورية للغاية فى إطار بحثى فيما يتعلق بالدور السياسى للأقليات المسيحية فى مصر ولبنان، حيث تتشح الدولة بمظهر العلمانية. لكن الدول العلمانية لا وجود لها على الإطلاق فى العالم العربى. فمع أن دولاً مثل مصر وسوريا ولبنان بها بعض مظاهر العلمانية، إلا أنها ليست علمانية تبعاً للمنظور الغربى.

تحظى العروبة والإسلام بتأثير عظيم على الدول فى الشرق الأوسط. وفى العقود الثلاثة الماضية حلت فكرة الوحدة الإسلامية محل القومية العربية على الأقل بشكل جزئى باعتبارها قوة موحدة فى الشرق الأوسط. ويشير جوفى Joffe إلى حقيقة أن هذه العقيدة الإسلامية وجدت تربة خصبة فى أفغانستان وإيران وباكستان والسودان، كما أن لها تأثيرا ملحوظا فى الجزائر ومصر والأردن وتونس[٦١] كذلك العروبة والإسلام هما القوتان الأيديولوجيتان التى استُخدمتا لإضعاف انتماء الشعوب للدولة القومية. ويلاحظ داويشا Dawisha أن «العروبة والإسلام أيضاً يتم استخدامهما بصفة دائمة من قبل القادة العرب ليلتمسوا ولاء مواطنى الدول العربية الأخرى، سعياً لإضعاف شرعية واستقرار حكم منافسيهم من الحكام العرب». [٦٢] وكل من القومية العربية والجامعة الإسلامية يشجعان أيديولوجية تتجاوز الحدود الحالية من أجل إقامة الأمة العربية أو الأمة الإسلامية. هذه الفكرة التى تدعو لقيام «الأمة الواحدة» تتنافى مع مبدأ سيادة الدولة القومية. وهكذا انهارت القومية العربية لأنها فشلت فى إزالة التعارض بين سيادة الدولة وسيادة القومية. أما الجامعة الإسلامية التى تهدف إلى إقامة الأمة الإسلامية الواحدة فلم يتم اختيارها بشكل كامل بعد.

### ٤- استقرار الدولة:

منح تأسيس ونمو التكوينات الإدارية فى الشرق الأوسط الدول وسائل أكثر فعالية لتطويع المجتمع والسيطرة عليه، وهذا كثيراً ما نتج عن تنامى القدرة العسكرية لهذه الدول. فلقد زاد معدل الإنفاق على المجهود الحربى فى كل من إسرائيل والدول العربية الرئيسية ما بين عامى ١٩٥٠ - ١٩٦٦ من ٤ - ٦٪ إلى ١٢٪ من إجمالى الناتج القومى العام [٦٣]. ويؤكد كراوس Krause أن الشرق الأوسط هو أكثر مناطق العالم تسلحاً. ويضيف «ربما تكون هناك دول أخرى لديها جيوش أكبر أو ترسانات أو ميزانيات دفاع أكبر، ولكن بالمقارنة تبعاً للحجم السكانى والثروات، سنجد أن دول الشرق الأوسط تحتل قمة الدول التى تنفق على التسليح [٦٤]. ويلخص شكل (٢-٢) بعض هذه العناصر.

شكل (٢-٢) المؤشرات العسكرية لدول مختارة من الشرق الأوسط : ١٩٩١

| | الإنفاق العسكري وعلاقته بالناتج القومي العام (GNP) (الترتيب العالمى) | القوات المسلحة وعلاقتها بالسكان (الترتيب العالمى) | الأسلحة ونسبتها إلى عدد أفراد الجيش** |
|---|---|---|---|
| سوريا | ٧ | ٣ | ١١,٠٥ |
| العراق | ٢ | ٧ | ٣,٧٨*** |
| مصر | ٦٣ | ٤٧ | ٢,٦٣ |
| الأردن | ١٣ | ٤ | ٨,٩٦ |
| السعودية | ٣ | ٢٨ | ١٣,٩٨ |
| الجزائر | ١٠٤ | ٧٢ | ٦,٥٧ |
| إسرائيل | ١٨ | ٢* | ٧,٥٥* |
| المغرب | ٤٣ | ٥٠ | ٣,٢٧ |

* الأرقام التى استخدمت فى العمود الثانى لم تتضمن قوات الاحتياط. الحجم الحقيقى للقوات المسلحة يتراوح ما بين ثلاثة وخمسة أضعاف القوات الفعلية. أما النسب (والترتيب العالمى) فيفترضان أن القوات الإسرائيلية تقدر بـ ٦٥٠ ألف؛ لكن الرقم بعد استبعاد قوات الاحتياط ينخفض إلى حوالى ١٩٥ ألف فرد.

** نسبة الأسلحة/ عدد أفراد الجيش يقيس عدد نظم الأسلحة الرئيسية مقابل ألف جندى.

*** هذه النسبة (والترتيب العالمى) يفترض أن قوات العراق المسلحة تقدر بحوالى ١,٦ مليون جندى، بينما يقترب الرقم الحقيقى من الـ ٨٠٠ ألف جندى. وإذا ما أعدنا الترتيب تبعاً للأرقام الجديدة فستكون النسبة فى العراق هى ٧,٥٦ بينما سيأتى ترتيبه العالمى فى المركز الـ ٢٢ (هذا بالطبع قبل الغزو الأمريكى للعراق عام ٢٠٠٣).

المصدر: العمودان الأول والثانى من الوكالة الأمريكية للتحكم فى التسليح ونزع السلاح (١٩٩٤). العمودان الثالث والرابع (معتمدة على بيانات ١٩٨٥) من وندت Wendt وبارنت Barnett، (١٩٩٣). المذكور فى كيث كراوس Keith Krause، ١٩٩٦، ص. ٣٣١.

الشرق الأوسط يستورد أسلحة أكثر من أى منطقة أخرى فى العالم.

شكل (٢ - ٣): أهم المناطق المستوردة للأسلحة وحصتها العالمية (الأرقام بالمليارات للدولار بسعره الحالى) ١٩٩٥ - ١٩٩٧.

| | | |
|---|---|---|
| الشرق الأوسط | ٥٣,١ دولار | ٣٨٪ |
| شرق آسيا | ٣٥,٥ | ٢٥٪ |
| أوربا الغربية | ٢٥,٨ | ١٨٪ |
| امريكا الشمالية | ٥,٣ | ٤٪ |
| امريكا الجنوبية | ٤,٢ | ٣٪ |
| الاقيانوس Oceania | ٤,٠ | ٣٪ |

Source: World Military Expenditure and Arms Transfers 1998. Fact Sheet released by the Bureau of Verification and Compliance, U.S. Department of State, Washington DC, August, 2000.

تنفق المنطقة نسبة من إجمالى الناتج القومى العام على التسلح أعلى من أى منطقة أخرى فى العالم.

(شكل ٢ - ٤ ) نفقات الدفاع فى عام ١٩٩٩

| المنطقة | النفقات العسكرية بملايين الدولارات | نسبة الإنفاق العسكري الناتج القومي العام (٪) |
|---|---|---|
| حلف الناتو | ٤٦٩,١٧٦ | ٪٢,٦ |
| الدول الأوربية غير الأعضاء فى الناتو | ٢٠,٢٩٧ | ١,٨ |
| روسيا | ٥٦,٨٠٠ | ٥,١ |
| الشرق الأوسط وشمال أفريقيا | ٦٠,٠٢٣ | ٨,٢ |
| وسط وجنوب آسيا | ٢١,٧٣١ | ٣,٦ |
| شرق آسيا واستراليا | ١٣٥,٢٤٣ | ٢,٠ |
| البحر الكاريبى وأمريكا الوسطى والجنوبية | ٣٥,٤٤٧ | ١,٩ |
| جنوب الصحراء الأفريقية | ٩,٨٣٠ | ٢,٩ |
| الإجمالى العام العالمى | ٨٠٨,٤٥٦ | ٢,٤ |

Source: The International Institute for strategic Studies, The Military Balance 2000 -2001, P.302.

نقلا عن وحيد عبد المجيد: التقرير الاستراتيجى العربى ٢٠٠٠، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ٢٠٠١، ص ، ١٤٨ .

إن زيادة حجم القدرات العسكرية للدول العربية لا يضمن الاستقرار لأنظمتها الحاكمة. فظهور وانتشار الإسلام السياسى فى إنحاء العالم العربى، بعث القوة الكامنة للمعارضة السياسية تجاه السيطرة المتنامية للدولة. ويلاحظ جايوس Gause أن

الدولة الأقوى تتيح لحكومتها إمكانية التصدى لتحديات المعارضة. ومع أن الانقلابات والمؤامرات والضغوط الأيديولوجية ربما تكون قد نجحت فى تغيير الأنظمة الحاكمة فى مصر وسوريا والعراق والسودان فى الماضى، فإن السبيل إلى التغيير السياسى فى الشرق الأوسط الآن يبدو محدوداً فى حدود العمليات المحلية للإصلاح أو الثورة (٦٥). وهذا تبعاً لحقيقة أن الدولة تسيطر على المجتمع المدنى، والمعارضة السياسية والمؤسسات الدينية والإعلام. وفى هذا السياق يمكننا أن نفترض أن الإصلاح النابع من النظام الحاكم أو الثورة التى تشعلها الجماعات المعارضة والثوريون هما الخيار الوحيد للتغيير.

و يؤكد هذا أن الأنظمة الحاكمة فى الشرق الأوسط قد تعرضت لأزمات ومحن فى شرعيتها وكذلك لتوترات سياسية وفى بعض الأحيان إلى انهيار اقتصادى أو بعث دينى، ومع هذا ظلت ممسكة بزمام السلطة واستطاعت بناء هيكل سياسى مستقر. ففى الشرق الأوسط، الدولة مؤسسة قوية ويعزز من تماسكها قوتها العسكرية والتنظيم الأبوى للمجتمع و النخبة الدينية المساندة لها.

## ٥- الديمقراطية السياسية

الديمقراطية يجب أن تقتنص، لا أن يتم فرضها. وقد حدثت محاولات من قبل القوى الاستعمارية والنخبة الحاكمة لطرح إطار للديمقراطية فى الشرق الأوسط عبر دساتير مكتوبة، ومجالس نيابية منتخبة وحماية قضائية، ونظام متعدد الأحزاب وصحافة حرة. وتعتبر مصر ولبنان مثالان جيدان لهذه العملية. ففى مصر، قام الاستعمار البريطانى بالتعاون مع الملك والنخبة الحاكمة بإدارة هذا النظام الديمقراطى، وانتهت هذه التجربة بقيام ثورة عام ١٩٥٢. وفى لبنان، قام الاستعمار الفرنسى مع الموارنة والنخبة المسلمة بطرح الديمقراطية عبر نظام طائفى Confessional، أدى إلى اشتعال الحرب الأهلية فى الفترة من ١٩٧٥ - ١٩٨٩. تلك التجارب والمحاولات لم تحقق نجاحاً كاملاً فى هذه المجتمعات لأن النموذج الأحادى للحكم يقوم على استمرارية وبقاء نفس رجال السياسة فى مناصبهم السياسية لفترة طويلة جداً. (٦٦) ويتوصل لويز Lewis إلى أن مفهوم الديمقراطية ليس له سوى تطبيق ضئيل فى مجتمع يوجد به قاضٍ واحد بدلاً من المحكمة، وحاكم واحد بدلاً من الدولة. (٦٧).

هذه الإصلاحات السياسية التى تهبط من أعلى، بل وفى بعض الأوقات يتم استيرادها من الخارج لا تقدم الأساس الضرورى لنمو وتطور المجتمع المدنى، الذى هو الضامن الجوهرى للتعددية فى أى نظام سياسى[٦٨].

وفى العالم العربى ظل التحول الديمقراطى democratization مفهوما لا يناقشه سوى صفوة المثقفين. وظلت السلطة يتحكم فيها نفس الملوك والأمراء والرؤساء القابعين فى قصورهم لفترات طويلة. فلقد تم جلب النظام السياسى من الحضارة الغربية وفرضه الحكام الغربيون، لخلق نظام ديمقراطى مفروض على المجتمع دون اعتبار للجذور الإسلامية للشرق الأوسط. هذا النظام الأجنبى المفروض نتج عنه نظام سياسى ليس له علاقة بالحضارة التاريخية المتفردة ولا الظروف المعاصرة لهذه الدول، كما أنه لا يخدم التطلعات المستقبلية لها[٦٩].

هناك عدة عقبات تقف فى طرق الديمقراطية فى الوطن العربى. أولاً: لا يوجد فصل حقيقى للسلطات، فالقطاعان التشريعى والقضائى يعتمدان على القطاع التنفيذى. حتى داخل القطاع التنفيذى لا يتم تطبيق الضوابط الديمقراطية المعتادة. ثانياً: يتم تعيين الحكومة وعزلها فى معظم الأحوال بواسطة الرئيس. كما تحتفظ الدولة لنفسها بحق امتلاك وسائل الإعلام والسيطرة عليها. وفى بعض الدول هناك تعددية فى الصحافة المطبوعة، لكن الإجراءات المتشددة والمعقدة تحد من هذه الأنشطة. وتتحكم الرقابة الحكومية فى نشر موضوعات مثل الأمن القومى، والعلاقات الخارجية والدين والجنس. وفوق ذلك كله، تُطبق معظم الدول قوانين الطوارئ، وتميل حالياً للتوسع فى تطبيقها. ولا يوجد ضمانات للحقوق الأساسية، كذلك لحرية التعبير أو التجمع[٧٠].

فى النصف الثانى من القرن العشرين، يمكن أن نزعم أنه ليس ثمة معارضة سياسية حقيقية. معظم الأحزاب التى تحظى بالشرعية ليست لها منظمات قاعدية، وفى بعض الدول مثل مصر يقتصر نشاط الأحزاب على إصدار الصحف. وفى الشرق الأوسط، عادة ما يتم ترشيح مرشح واحد فى الانتخابات الرئاسية (بمعنى إجراء استفتاء بنعم أو لا). ولم يستطع حزب معارض واحد فى العالم العربى أن يقتنص الأغلبية فى

الانتخابات. وعندما اقتربت الأحزاب المعارضة فى المغرب من كسب الأغلبية عام ١٩٩٣، قام الملك الراحل الحسن الثانى بمناورة سياسية لحرمانهم من الوزارة. كما ألغى الجيش الجزائرى انتصار الإسلاميين فى انتخابات الجزائر. واستخدمت الحكومات قوانين الطوارئ لقمع المعارضة. وفى مصر مازال قانون الطوارئ يسرى تطبيقه منذ عام ١٩٨١.

و لقد شهدت أواخر الثمانينيات وبداية التسعينيات سقوط النظام الشيوعى (الاتحاد السوفيتى وأنظمة الحكم الاشتراكية) وانتشار الدمقرطة (التحول الديمقراطى) فى أنحاء كثيرة من العالم الثالث. ولم يقف الشرق الأوسط بمعزل عن هذه التغيرات المكتسحة. فقد واجه مطالبات بالتحول الديمقراطى تركزت على ضرورة تأمين مشاركة سياسية فعالة وحقيقية فى جميع أرجاء البلاد. كما أن الأحداث الداخلية فى المنطقة مثل: الثورة الإسلامية فى إيران، وتزايد شعبية الاتجاه الإسلامى، وحَرْبَى الخليج الأولى والثانية كلها غيرت الوضع القائم وخلقت القوة الدافعة للمطالبة بالمزيد والمزيد من المشاركة السياسية [٧١].

يبدو جليًا أن الشرق الأوسط يصارع مع الديمقراطية. حيث إن الهيكل المجتمعى وثقافة الخنوع [٧٢] يحولان دون نمو الديمقراطية. ولكن ما هو النظام السياسى الديمقراطى؟ يقرر بوفا Bova أن النظام السياسى الديمقراطى، لابد أن يوفى شرط معيارى المشاركة والمنافسة. يقوم معيار المشاركة على أن كل البالغين الذين هم أعضاء فى المجتمع السياسى لهم الحق فى المشاركة فى العملية السياسية، على الأقل من خلال التصويت لمرشحين متنافسين ومتنوعين ينتمون لأحزاب متنوعة و ذلك لاختيار صناع القرار السياسى. [٧٣] أما هنتنجتون Huntington فيؤكد أن الإجراء الجوهرى فى العملية الديمقراطية هو اختيار المحكومين لقيادتهم عبر انتخابات تنافسية[٧٤]. وهو يعتقد أن اختيار الحكام بواسطة الانتخابات هو جوهر الديمقراطية، وأن الديمقراطية تظهر فى أكمل صورها عبر الانتقال السلمى للسلطة من حاكم منتخب إلى آخر بالتخلى الإرادى عن السلطة [٧٥]. ولكن كيف يمكن تطبيق ذلك فى دول لا يوجد بها معارضة؟

ما الذى يصنع الديمقراطية؟ طرح هنتنجتون Huntington عدداً من العوامل التى تُسهم فى تشكيل الديمقراطية، وهى كالتالى: مستوى إجمالى مرتفع للثروات الاقتصادية يرافقه توزيع عادل نسبياً للثروات؛ اقتصاد السوق الحر وتحديث اجتماعى؛ وأيضا أرستقراطية اجتماعية ومعها طبقة برجوازية قوية فى بعض المراحل التاريخية للمجتمع؛ وطبقة وسطى قوية ذات معدلات مرتفعة فى التعليم؛ وأن يبنى تطور المنافسة السياسية على توسيع المشاركة السياسية؛ ومستوى منخفض من العنف المدنى؛ ومستوى منخفض من التطرف والاستقطاب السياسى؛ ووجود قيم راسخة من التسامح والتعايش؛ وقيم احترام القانون والحقوق الفردية، ووجود اتفاق بشأن القيم السياسية والاجتماعية؛ ورغبة النخبة الحاكمة فى مضاهاة الأمم الديمقراطية، والتزام وولاء القادة السياسيين نحو الديمقراطية. (٧٦)

معظم هذه العوامل غائبة عن الواقع السياسى فى الشرق الأوسط، وبالتالى يصعب تحقيق الديمقراطية. وينتبه لويز Lewis لوجود عدد آخر من العوامل التى لا تشجع الديمقراطية. فعلى سبيل المثال، نجد أن مجتمعات الشرق الأوسط ما زالت تتكون بشكل أساسى من ملاك الأراضى الإقطاعيين والفلاحين. أما الطبقة الوسطى من التجار والصناع فيشكلها الأجانب والأقليات الذين ليس باستطاعتهم ممارسة الدور التقليدى للطبقة البرجوازية (الوسطى) فى المجتمعات الغربية (٧٧). والطبقة الجديدة من المسلمين أصحاب المهن الاحترافية كالمحامين والصحفيين والمعلمين ينقسمون إلى فريقين أساسيين أحدهما يساند الحركات الإسلامية فى محاولاتها لاستغلال الديمقراطية لتحقيق سطوة ومكاسب سياسية، والفريق الثانى تنقُصهم القوة الاقتصادية والتماسك الضروريان لتدعيم الديمقراطية بفاعلية (٧٨).

حتى عندما نجد العوامل التى تجعل المجتمع سهل الانقياد للديمقراطية، فإن وجودها لن يضمن تحقيق وتأسيس الديمقراطية. فإن السبب الحقيقى للتحول الديمقراطى (الدمقرطة) يختلف جوهرياً من دولة إلى أخرى ومن مرحلة زمنية إلى أخرى. ولا يوجد عامل واحد يفسر التطور الديمقراطى فى كل البلدان، كما لا يوجد عامل واحد ضرورى لتحقيق الديمقراطية فى دولة ما. فالتحول الديمقراطى (الدمقرطة) فى بلد ما هى نتيجة لمزيج من مسببات. هذا المزيج يختلف من بلد لآخر ومن موجة دمقرطة إلى أخرى (٧٩).

يبدو من الواضح أنه ليس ثمة نموذج واحد يؤدى إلى بزوغ الديمقراطية. فيرى بعض المراقبين أن التحول الذى ينبع من مبادرة القادة المؤثرين من المحتمل أن يقدم نوعاً من الديمقراطية أكثر من ذلك التحول الذى يأتى من التعبئة الجماهيرية. وبرغم أن هذا الافتراض مثير للجدل، إلا أن هناك عدة حالات للتحول الديمقراطى يبدو أنها تؤكد هذا الافتراض. ومن غير الواضح بشكل عام، لماذا يختار رجل السياسة استراتيجية ما للتحول فى سياق بعينه. على سبيل المثال لم يتضح بعد لماذا عند حدوث حالة تحول ما تتجه النخبة إلى تسوية وترضية جميع الأطراف بدلاً من استنادها إلى قوتها من جانب واحد. والجواب بكل تأكيد يتصل بثقافة المجتمع، فالثقافات المختلفة لديها تفضيلات اجتماعية متغيرة. وهكذا، إذا استطاع المرء أن يحدد الثقافة السائدة، ربما يمكنه أن يتبين طبيعة اختيارات الجماعة لاستراتيجيات التحول[٨٠].

## ٦- الديمقراطية الاقتصادية

عندما يبدأ الحكام السلطويون فى عملية «الدمقرطة» عن طريق تخفيف القيود والتوسع فى تطبيق الحقوق الفردية والجماعية، تحدث بعض مظاهر التنمية الاقتصادية. فعملية الدمقرطة عادة ما تخلق مصادر جديدة للثروات والقوة خارج إطار هيمنة الدولة، وبالتالى يصبح من الصعب على نظام الحكم السلطوى أن يسيطر عليها. هذه النظرية تقوم على أن التنمية الاقتصادية تساند التغيرات فى بناء وقيم المجتمع، وهى كما يبدو تشجع بدورها عملية الدمقرطة.

إن التنمية الاقتصادية ترفع مستوى التعليم فى المجتمع، وتخلق قدراً أكبر من المصادر المتاحة لتقاسمها جماعات المجتمع وتيسر من عمليات التعايش والتوافق. كما تفتح المجتمع على التجارة الخارجية، والاستثمار والتكنولوجيا والسياحة والاتصالات. إن انضمام الاقتصاد القومى فى ركب الاقتصاد العالمى الكبير يخلق مصادر للثروات والنفوذ خارج تلك المصادر الخاصة بالحكومة المحلية، وهكذا ينفتح المجتمع لتأثيرات الأفكار الديمقراطية الوافدة من دول أخرى.

غير أن فكرة الارتباط الحتمى بين غايات الديمقراطية وبين طرق محددة للتنمية الاقتصادية تظل دائماً حجة مثيرة للجدل. وفى هذا الشأن يُبرز بوفا Bova أن ثمة حفنة

من الدول فى شرق آسيا والشرق الأوسط ليست ديمقراطية، على الرغم من احتلالها قمة مقياس الثروات الدولية. و يذكر تقرير البنك الدولى انه فى عام ١٩٩١ كان هناك ست دول ذات اقتصاد مرتفع حيث يزيد دخل الفرد على ستة آلاف دولار، هذه الدول الست منها أربع دول و هى (سنغافورة، و كوريا الجنوبية، و السعودية و عمان) لديها مستوى منخفض من معدلات حقوق الانسان[٨١].

وبالتالى فعلى الرغم من أن التنمية الاقتصادية تعد عاملاً هامًا فى عملية التحول الديمقراطى (الدمقرطة) لكنها لا تسهم دائماً فى إقامة نظام ديمقراطى. وثمة عدد من النماذج الإضافية يمكن أن نتلمسها بين دول النفط. ويُبرز بيل وسبرينجبورج Bill and Springborg أن متوسط دخل الفرد فى دولة الإمارات العربية المتحدة يفوق معدل دخل الفرد فى بريطانيا. بينما متوسط دخل الفرد فى الكويت يتفوق بمراحل عن نظيره فى جميع دول أمريكا اللاتينية[٨٢]. ومع ذلك فهاتان الدولتان إلى الآن تحكمهما أنظمة سلطوية. ولذلك فمن الملاحظ أن الثروات والتنمية الاقتصادية التى تنتج عن بيع الثروات الطبيعية مثل البترول، لا تسهم بالضرورة فى عملية التحول الديمقراطى (الدمقرطة). ويعتقد هنتنجتون Huntington أن إيراد البترول فى الدول المشار إليها يعود إلى حكومة الدولة، ولذلك فإنها تزيد من قوة السلطة الحكومية. هذه الإيرادات تخفض من اعتماد الدولة على الضرائب وبالتالى تقلل من احتياجها إلى استرضاء رعاياها. ومن هنا نرى أن هناك علاقة واضحة بين مستوى الضرائب والمطالبة الشعبية بالتمثيل الديمقراطى: كلما انخفض مستوى الضرائب، قلت المطالب بالتمثيل الديمقراطى. وفى حين كان يوماً ما شعار «لا ضرائب بدون تفويض» مطلباً سياسياً، أصبح الآن شعار «لا تمثيل بدون ضرائب» حقيقة سياسية[٨٣].

قدم بيل وسبرينجبورج Bill and Springborg مقياسا آخر بديلاً «عن متوسط دخل الفرد بالنسبة لإجمالى الناتج العام» Per-Capita GNP وهو «الوصف الفيزيقى لمعامل الحياة» the physical quality of life index (PQLI) الذى تم تطويره بواسطة باحثين بالتعاون مع مجلس التنمية عبر البحار Ovrerseas Development Council. هذا المقياس يضم ثلاثة مؤشرات، كل منها يمتلك نفس الوزن: متوسط العمر المتوقع، وفيات الأطفال حديثى الولادة، معدل التعليم. وهكذا يتحاشى هذا المقياس مشكلات

المقاييس المالية. عندما تم تطبيقها على الشرق الأوسط، وجدنا أنه ليس ثمة علاقة دائمة بين متوسط دخل الفرد بالنسبة لإجمالى الناتج العام Per-Capita GNP و PQLI. فعلى سبيل المثال بينما تمثل الإمارات الدولة الأعلى ترتيباً فى المنطقة فى مقياس Per-Capita GNP بمتوسط (١٥,٧٧٥ دولاراً)، نجدها تأتى فى الترتيب السادس فى مقياس .PQLI أما سلطنة عمان فتأتى فى المرتبة السابعة فى مقياس Per-Capita GNP، فى حين تتراجع إلى المرتبة السادسة عشر فى PQLI. كما تحتل السعودية المرتبة السادسة فى المقياس الأول. وتتجمد عند المركز الحادى عشر فى المقياس الثانى[٨٤].

هذه المقارنة تسلط الضوء على الفجوة الكبرى بين مقياس (متوسط دخل الفرد بالنسبة لإجمالى الناتج العام) ومقياس (الوصف الفيزيقى لمعامل الحياة) فى مجتمعات الشرق الأوسط كما تبرز أيضاً الصلة الضعيفة بين حجم الثروات والمناخ الديمقراطى. حيث يبدو جلياً أن الدول الأوفر حظاً من الثروات فى المنطقة بعيدة كل البعد عن المناخ الديمقراطى. ويلخص شكل (٢-٥) بعض من هذه العوامل.

شكل (٢-٥) معاملات مقياسىGDP و PQLI لدول الشرق الأوسط:

| | تعداد السكان في منتصف التسعينات (بالملايين) | متوسط الفرد بالنسبة لإجمالى الناتج العام GDP (بالدولار) | PQLI | العمر المتوقع عند الولادة | معدل وفيات الاطفال حديثي الولادة لكل ألف نسمة | التعليم (٪) |
|---|---|---|---|---|---|---|
| أفغانستان | ١٥,٩ | ٢٨٠ | ٣٠ | ٢٤ | ١٦٢ | ٢٩ |
| الجزائر | ٢٥,٦ | ٢٣٦٠ | ٧١ | ٦٦ | ٦١ | ٥٧ |
| البحرين | ٠,٥ | ٦٣٤٠ | ٨٧ | ٧٢ | ١٢ | ٧٧ |
| مصر | ٥٤,٧ | ٦٦٠ | ٦٥ | ٦٢ | ٥٧ | ٤٨ |
| إيران | ٥٥,٦ | ١٨٠٠ | ٧٣ | ٦٧ | ٤٠ | ٥٤ |
| العراق | ١٨,٨ | ١٩٤٠ | ٧٢ | ٦٦ | ٥٦ | ٦٠ |
| إسرائيل | ٤,٦ | ٨٦٥٠ | ٩٧ | ٧٦ | ١٠ | ٩٥ |
| الأردن | ٤,١ | ١٥٠٠ | ٨٣ | ٦٨ | ٣٦ | ٨٠ |
| الكويت | ٢,١ | ١٣٤٠٠ | ٨٧ | ٧٤ | ١٥ | ٧٣ |

| | تعداد السكان في منتصف التسعينات (بالملايين) | متوسط لفرد بالنسبة لإجمالي الناتج العام GDP (بالدولار) | PQLI | العمر للتوقع عند الولادة | معدل وفيات الاطفال حديثي الولادة لكل ألف نسمة | التعليم (٪) |
|---|---|---|---|---|---|---|
| لبنان | ٣,١ | ٧٠٠ | ٨١ | ٦٧ | ٤٠ | ٨٠ |
| ليبيا | ٤,٢ | ٥٤٢٠ | ٧٠ | ٦٣ | ٦٨ | ٦٤ |
| المغرب | ٢٥,٦ | ٨٣٠ | ٦٥ | ٦٣ | ٦٨ | ٥٠ |
| عمان | ١,٥ | ٥٠٠٠ | ٦٦ | ٦٨ | ٣٤ | ٣٠ |
| باكستان | ١١٤,٦ | ٣٥٠ | ٥٤ | ٥٩ | ٩٨ | ٣٥ |
| قطر | ٠,٥ | ٩٩٣٠ | ٨٤ | ٧٠ | ٢٦ | ٧٦ |
| السعودية | ١٥,٠ | ٦٢٠٠ | ٧٣ | ٦٦ | ٥٨ | ٦٢ |
| السودان | ٢٥,٢ | ٤٨٠ | ٤٤ | ٥٢ | ٩٩ | ٢٧ |
| سوريا | ١٢,٦ | ١٦٨٠ | ٧٦ | ٦٧ | ٣٩ | ٦٥ |
| تونس | ٨,١ | ١٢٣٠ | ٧٧ | ٦٨ | ٤٤ | ٦٥ |
| تركيا | ٥٦,٧ | ١٢٨٠ | ٧٩ | ٦٦ | ٦٢ | ٨١ |
| الإمارات | ١,٦ | ١٥٧٧٠ | ٨٢ | ٧١ | ٢٢ | ٦٨ |
| الجمهورية العربية اليمنية | ٧,٢ | ٦٤٠ | ٤٨ | ٥٣ | ١٠٧ | ٣٩ |
| جمهورية اليمن الشعبية | ٢,٦ | ٤٣٠ | ٤٩ | ٥٣ | ١٠٧ | ٣٩ |

Source: Cited in James A. Bill and Robert Springborg, 1994, P.17.

توصل بيل وسبرنجبورج إلى ضرورة أن يتم حل مشكلة توزيع الثروات قبل أن تتمكن أى دولة من تحويل النمو والتزايد فى ثرواتها إلى تحسن ورفاهية فى مستوى المعيشة، سواء تم هذا التحول سياسياً أو بأى طريقة أخرى وهذا سوف يقيم جسراً يربط بين التحديث والتنمية السياسية و كذلك بين الديمقراطية والمشاركة[٨٥]. كما يلاحظ محللو مقياس PQLI أن«دول الشرق الأوسط لم تتمكن بعد من مواجهة هذا التحدى بنجاح. هذا التحدى الذى يتسم بكونه سياسياً بالمقام الأول»[٨٦].

على الرغم من الاعتقاد السائد بأن القضاء على الفقر هو الخطوة الأولى نحو الديمقراطية، مع الأسف، فإن الثراء قد جلب الحكم السلطوى إلى الشرق الأوسط. حيث تضخمت بصورة هائلة ثروات دول الخليج فى النصف الثانى من القرن العشرين، لكنها جميعاً مازالت تعتبر دولاً غير ديمقراطية.

## ٧- الأنظمة شبه الديمقراطية

من الشائع أن بعض القادة السياسيين فى المنطقة كان لديهم رغبة فى التحول نحو المزيد من الحرية، لكن لم يرغب أى منهم فى تحقيق الديمقراطية الكاملة. التحريرية Liberalisation هنا تمثل خطوة جزئية نحو «الدمقرطة» وتشير إلى الانفتاح والقدرة على التعبير الحر، وإرساء الحدود أمام هيمنة الدولة والسماح بالتجمعات السياسية. بينما «الدمقرطة» (التحول الديمقراطى) تهدف إلى أبعد من ذلك ويمكن رؤيتها فى الانتخابات التنافسية الحرة والمشاركة الشعبية فى الحياة السياسية[٨٧]. لقد اتجهت مصر نحو السوق الحر، لكنها مارست سيطرة الدولة على بعض المجالات مثل الاستثمار الأجنبى والترخيصات وحماية الصناعة المحلية. وفى السياسة ينصب التركيز على الحرية السياسية فى مجال تأسيس أحزاب جديدة، والانتخابات والنقد السياسى. هذه الحريات السياسية يتحكم فيها قانون الدولة عبر لجنة تناقش وتبت فى أمر الأحزاب الجديدة، كذلك لا زالت الدول تمارس ضغوطا فى الانتخابات. وفى الأردن والمغرب يسيطر الملك على النشاط السياسى. وفى الجزائر أوقف الجيش الحرية السياسية وجمدها مؤقتاً، كل هذه الحالات تكشف ثمة مسافة ما بين التحريرية Liberalization والديمقراطية التامة ذات الانتخابات الحرة.

بعد أزمة الخليج ظهرت حالة جديدة فى الشرق الأوسط. إذ واجهت عدة حكومات عربية انخفاضا حاداً فى شرعيتها الداخلية، كما تعرضت لمصادمات متزايدة مع واحدة أو أكثر من أبرز التكوينات الاقتصادية والاجتماعية وكافح أعضاء الطبقة المتوسطة مع هذه الأنظمة الحاكمة من أجل الحصول على الحريات الأساسية وتطبيق حقوق الإنسان والديمقراطية. وعلى المستوى الشعبى، اتخذت هذه المصادمات شكل المطالبة بالمزيد من الحرية للصحافة وحرية التجمع والسفر للخارج. وعلى المستوى الأعلى، تصاعدت المطالبات بالدمقرطة والتحول بشكل جاد نحو ديمقراطية واضحة والتى تتجلى معالمها فى تشريع وجود الأحزاب السياسية والحق العادل فى الحصول على المعلومات وانتخابات حرة نزيهة[٨٨].

وفى إطار سعيها للاستجابة لهذه المطالب، التزمت حكومات المنطقة بالاتجاه التحريرى Lib eralization كوسيلة لتهدئة المعارضة المشتعلة لأنظمتهم دون تطبيق

«دمقرطة» حقيقية كاملة. وهكذا، سارعت الدول بتخفيف القيود، والسماح ببعض الحريات المدنية كما خفضت من الرقابة وتركت هامش أكبر لمناقشة القضايا العامة وشجعت مؤسسات المجتمع المدنى؛ غير أن كل جهود هذه الأنظمة الحاكمة تجمدت عند إجراء انتخابات تنافسية ذات مشاركة كاملة، تلك الانتخابات التى قد ينتج عنها إجراء تغييرات فى هذه القيادة. والحقيقة أن كل ما قامت به تلك الأنظمة لا يتعدى كونه اتباعا لأساليب سلطوية لطيفة ورقيقة، بدلاً من التغيير الجذرى لطبيعة أنظمتهم السياسية.

عند إلقاء نظرة سريعة لبعض الدول فى المنطقة فى التسعينات يتمثل أمامنا بجلاء الدليل على هذه التحركات نحو التحررية liberalization. فقد لاحظ سعد الدين إبراهيم أنه عند تقديم الديمقراطية فى اليمن بعد اتحادها فى مارس ١٩٩١، تم تأسيس ستة وأربعين حزباً سياسياً ومنظمة. وبنهاية عام ١٩٩٢، أصبحت هناك ثلاث وتسعون نشرة إعلامية تصدر فى اليمن، لا ينتمى للحكومة سوى أقل من ثلثها. وفى الأردن، أوقف العمل بقانون الطوارئ الذى عمل به منذ اشتعال حرب ١٩٦٧، وتبع ذلك العودة إلى نظام التعددية الحزبية. وأزال البرلمان الأردنى القيود السابقة على الصحافة من خلال قانون الصحافة والمطبوعات الجديد الذى تم تحريره فى سبتمبر ١٩٩٢. وفى المملكة العربية السعودية، اضطر الملك إلى تقديم بعض الإصلاحات السياسية، قريبة الشبة بتشكيل دستورى لنظام الحكم الأساسى فى البلاد، ونظام للحكومات المحلية فى الأقاليم وكذلك مجلس شورى وطنى. وبالنسبة لدولة الكويت، فقد عادت الحياة النيابية بتنافس ساخن ومحتدم فى صيف وخريف عام ١٩٩٢ وبلغ ذروته مع الانتخابات فى أكتوبر. وفازت القوى المعارضة بأغلبية كبيرة، وفاز الإسلاميون من السنة والشيعة بثلث مقاعد المجلس على الأقل والتى تبلغ خمسين مقعداً[٨٩]. أما فى مصر، فقد استمرت الحكومة فى مسيرتها نحو التحول الديمقراطى ولكنه بتغيرات ضئيلة لا تكاد تُلحظ. وفى الواقع استمرت الصحافة فى التمتع بهامش معقول من الحرية، واقتنصت بعض الأحزاب بالفعل حق إشهارها بقرار من القضاء. فى حين استمر رد فعل الحكومة تجاه الجماعات الإسلامية بلا تغير.

واستمر الأخوان المسلمون فى محاولاتهم السلمية لإحراز تأثير على المنظمات الكبرى فى المجتمع المدنى مثل الاتحادات المهنية [٩٠].

يحتل السياسيون مناصبهم فى الشرق الأوسط لفترة طويلة. وهذا يؤدى إلى جمود العملية السياسية وتعذر تكوين جيل جديد من السياسيين الشبان. بينما تركن الأنظمة الديمقراطية على الانتخابات لتجديدها ذاتياً من الداخل وجلب جماعات سياسية جديدة إلى السلطة تحمل سياسات جديدة ووعود تسعى لتحقيقها فى المستقبل. أما الأنظمة السلطوية فليس لديها أى تقنية لتجديد ذاتها، وهذه الحقيقة أسهمت بجلاء فى فضح عدم شرعيتها. وتتفاقم المشكلات بكل تأكيد فى النظام الدكتاتورى الفردى حيث يتعذر حدوث أى تجديد للسلطة على الإطلاق [٩١]. ونتيجة لذلك، نجد أن معظم الانتخابات الرئاسية فى المنطقة لا يدخلها سوى مرشح واحد، يحوز على أكثر من تسعين بالمائة من الأصوات الانتخابية !! ومن هنا يمكننا القول بأن الديمقراطية الكاملة لن يتم تحقيقها فى المنطقة فى المستقبل القريب، وذلك لأن الثقافة غير مستعدة لذلك، ولأن الحكومات القابعة فى السلطة الآن ليس لديها الرغبة فى فقدان سلطتها. وهكذا يتضح أن غياب العوامل التى تسهم فى تحقيق الديمقراطية، والثقافة التى تتصف بالصمت والأبوية، والانتخابات المحصورة فى مرشح وحيد، والاقتصاد المنهار أو المتهالك. علاوة على التوترات الدينية ورجال السياسة الذين يقبضون على السلطة لأطول فترة ممكنة، كل هذه العوامل تساهم فى غياب الديمقراطية الكاملة. وتصبح التحريرية Liberalization أو بدقة أكثر شبه الديمقراطية هى حالة الوضع الراهن فى الشرق الأوسط.

## ٨- الديمقراطية الغربية الدخيلة

ما يبدو جلياً كحقيقة صريحة، أن حكام الغرب يدعون للديمقراطية فى الشرق الأوسط ولكنهم يساندون الاستبدادية كما يدعم قادة الغرب الأعمال العدوانية للحكومات فى الخفاء، ويدافعون عن السلام والسكينة على الملأ. على الرغم من عدم توافر علاقة واضحة تربط بين هيكل نظام الحكم والسياسة الخارجية فى العالم العربى، إلا أن معظم الأنظمة العربية تستمد شرعيتها من مساندة الغرب لها. فالخطوات التى

اتخذها الرئيس الراحل السادات فى مصر بإعلانه الحرب على إسرائيل فى عام ١٩٧٣ ، ثم إقامة سلام معها فى ١٩٧٨ ، كانت خطوات حاسمة فيما يتعلق بشرعية حكمه فى مصر . كما أن وقفة الرئيس الراحل حافظ الأسد ضد إسرائيل فى الثمانينات قوى من شرعية حكمه وشد سطوته فى سوريا وبقية العالم العربى ، خاصة بعد توقيع مصر اتفاقية السلام مع إسرائيل . وهكذا يتضح لنا العلاقة الوثيقة والمركزية بين السياسة الخارجية والشرعية الداخلية فى سياسات الشرق الأوسط . ولذا فإن القادة يتخذون مواقفهم الخارجية التى تدعم سلطتهم الداخلية . كما أن الدعم الغربى للأنظمة المستبدة يجلب الغضب الشعبى على تلك الحكومات .

خلال الحرب الباردة ، كان تماسك الشرق الأوسط وتوازنه يعتمد على وجود الاتحاد السوفيتى كنموذج بديل للولايات المتحدة . والآن بعد أن انتهت الحرب الباردة ، أصبح الشرق الأوسط يوصم بالانقسامات داخله إلى تكتلات ودول ، وكل منها يمتلك رؤيته الخاصة لدوره فى الإقليم والمنطقة كلها[٩٢] . وهذا فتح الباب لتطبيق أجندة الغرب الجديدة فيما يتعلق باستقرار الشرق الأوسط ، والتى تستند إلى قوة الولايات المتحدة . ويعلق جوفى Joffe أنه إذا لم يتم تعديل هذه الأجندة فسيؤدى ذلك إلى إشعال الخصومات والتنافر من جديد بدلا من تحقيق تقدم سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى[٩٣] .

إن أكثر التحديات الماثلة أمام الدول العربية يكمن فى مواجهة النظام العالمى الجديد الذى تقوده الولايات المتحدة[٩٤] . فالولايات المتحدة بمساندتها الشديدة لإسرائيل خلقت لنفسها صورة سلبية للغاية فى أذهان العالم الإسلامى الشاسع . تماماً كما أن الثورة الإيرانية كان لها دور بارز فى تشكيل الصورة الذهنية الأمريكية نحو العالم الإسلامى . والنموذج الإيرانى لا يكتفى فقط بمعاداة الولايات المتحدة ، لكنه يضغط على حلفاء أمريكا فى المنطقة ، مثل تركيا والسعودية ، لكى يتجنبوا التحالف مع السياسات الأمريكية[٩٥] .

لقد غابت قضايا الترويج للديمقراطية والحرية السياسية عن القضايا التى طرحها الرئيس الأمريكى بوش الأب (١٩٨٨ ـ ١٩٩٢) فى مرحلة ما بعد حرب الخليج فى

الشرق الأوسط . على الرغم من أنها كانت تعد قضايا محورية لسياسة الولايات المتحدة فى مرحلة ما بعد الحرب الباردة فى شرق أوربا[٩٦] . فقد نالت عملية «الدمقرطة» (التحول الديمقراطى ) فى شرق أوروبا مساندة قوية من الولايات المتحدة؛ لكنها لم تلق أى اهتمام من قبل الولايات المتحدة تجاه العالم العربى ، ومن غير المتوقع أن تنال مثل هذا الاهتمام الحماسى . والسبب وراء ذلك بسيط للغاية ، وهو أن الدمقرطة فى أوربا هى مرادف للأمركة pro-Americanism ، بينما نتج عن الدمقرطة فى العالم العربى وسيظل ينتج عنها ، قوى معادية للمصالح الأمريكية . عندما يحدث التحول الديمقراطى فى العالم العربى ، فإنه سوف يرفع من شأن الأصوات والحركات غير المتعاطفة مع الولايات المتحدة بسبب دورها المتحيز فى قضية الصراع العربى الإسرائيلى ولمساندة الولايات المتحدة لبعض من الأنظمة الحاكمة المعادية للديمقراطية فى المنطقة [٩٧] .

ولقد اعتقدت البلدان الغربية أن لها الحق فى التدخل عسكريا فى الشرق الأوسط كأداة للسياسة الخارجية فى مواقف متعددة منذ بداية الثمانينات من القرن الماضى . ويبرز نموذج العراق كمثل جيد للتدخل الغربى خلال وعقب انتهاء حرب الخليج الثانية ، هذا الحادث يعد حلقة من سلسلة طويلة من التدخلات الغربية . وهذا الاعتقاد لا ينحصر فى التدخل العسكرى فقط لكنه يتوسع ليصل إلى الدعوة الغربية النشيطة لتأييد المقاييس الغربية لحقوق الإنسان والأقليات ، ويرتكز هذا الاعتقاد على القناعة العامة بأن أنظمة الحكم على الطراز الديمقراطى الغربى ليست فقط أكثر فاعلية عملياً ، لكنها أيضا أسمى وأكثر رقياً و أخلاقيًا[٩٨] . ويلاحظ جوفى Joffe أن التوتر الذى ينشأ بين التدخل الغربى من جهة والسيادة العربية من جهة أخرى أصبح قضية شائكة بين الشرق أوسطيين . فلقد اصبحوا مدركين بتوجس التوجه الغربى المعاصر لتأييد سياسة التدخل تحت ذريعة مبادىء أخلاقية وشرعية راقية[٩٩] . و من المنطقى أن نتفق مع جوفى فى اعتقاده أن الضغوط الغربية من أجل إجراء إصلاح فى نظام الحكم ربما تأتى بنتائج عكسية ، خاصة إذا كان الهدف من ورائها تقليد النموذج الغربى . ويمكننا ملاحظة أن عمليات التحول الديمقراطى التى تأخذ طريقها الآن فى بعض الدول مثل الأردن واليمن وربما المغرب قد يُكتب لها البقاء أكثر لأن الهيكل السياسى الذى قاموا

ببنائه، تم فيه مراعاة الثقافة السياسية للشرق الأوسط. بالإضافة إلى أن هذه الحركات كانت مستقلة بشكل كبير عن التأثير الغربى المباشر. كما أن الشعب لا يراها باعتبارها نماذج للتدخل الغربى. بل فى الواقع، إن أى ضغوط غربية صريحة لإجراء تغيير سياسى سيضر بهذه البداية، خاصة فى سياق تنامى العداء الشعبى تجاه الغرب[١٠٠].

إن سياسة التدخل الغربى تحت ذريعة الديمقراطية فشلت بل وخلقت المزيد من العداء نحو الغرب. كما أن المساندة القوية لإسرائيل والهجمات العدائية ضد العراق وليبيا، ودعم الأنظمة الاستبدادية العربية وسقوط الاتحاد السوفيتى، كل هذه العوامل أوجدت المزيد من العداء تجاه الغرب. ولقد حاولت بعض الأنظمة الديكتاتورية ذات السياسة المتهرئة أن تحوز على دعم الجماهير بواسطة مهاجمة الغرب. ولكن هذا دفع بسياسات مرتبكة ومشوشة ومتناقضة. وأخيراً علينا أن ندرك عاملا آخر شديد الأهمية وهو أن الديمقراطية التى تقوم على الأيديولوجية السياسية الغربية تصطدم بالطابع الإسلامى للشرق الأوسط.

## ٩- الديمقراطية الإسلامية

يشكل الإسلام أعظم قوة مهيمنة على الشرق الأوسط. ولذا فإن أى حوار يدور حول مقارنة الشريعة الإسلامية بالقانون الإنسانى يصبح حواراً مستنزفاً وغير حاسم، بل ويبدو لا نهاية له. وبالطبع لا توجد دراسة تتناول الشرق الأوسط يمكنها أن تتجنبه.

و عند دراستنا للعلاقة بين الإسلام و الديمقراطية يتجلى أمامنا مصطلح «الحداثة» Modernity كتعبير حاسم فى تفهمنا طبيعة هذه العلاقة. هل كان المصلحون الإسلاميون حداثيين؟ لقد كان التحديث مشروعاً سياسياً صاحب تأسيس الدولة القومية فى النصف الأول من القرن العشرين. ومنذ بدأ طرح موضوع التحديث لم ينقطع الجدال بين التحديث والإسلام. وربما سيكون من المفيد فى هذه المرحلة التعرف على الاختلافات بين التحديث «التحول الحداثى» Modernization و«الحداثة» Modernity.

ويلاحظ هوبوود Hopwood أن ثمة فارقا بين الاثنين: التحديث هو التعرف على مصطنعات الحياة المعاصرة كالسكك الحديدية ووسائل الاتصال والصناعة والتكنولوجيا المتقدمة. أما الحداثة Modernity or Modernism فهو مصطلح عام يتعلق بالعمليات السياسية والثقافية التى تظهر نتيجة جلب أفكار جديدة أو نظام اقتصادى أو تعليمى إلى المجتمع. إنها أسلوب تفكير وأيضاً أسلوب للمعيشة فى العالم المعاصر وقبول التغيير[١٠١].

لقد بدأ التحديث فى أوربا من خلال العملية الاقتصادية التى بواسطتها تبنى الأوربيون أساليب جديدة للإنتاج والتجارة والتخلى عن الأنماط التقليدية للعلاقات الاقتصادية. وتبعاً لذلك أصبح الناس قادرين على اتخاذ قراراتهم وخياراتهم الاقتصادية بمفردهم. هذه الاختيارات جعلت الناس يتخلون عن الأساليب العتيقة للحياة، وتزداد تحولاتهم واهتمامهم بالتغيير[١٠٢]. لهذا يمكننا أن نعتبر أن التحديث هو العملية التى فى العادة تؤدى إلى الحداثة، هذه العملية تبدأ عندما يتخذ المجتمع اتجاهاً للتعرف على الكيفية التى يتخذ بها الأفراد خياراتهم، سواء أكانت أخلاقية أم شخصية أم اقتصادية أم سياسية[١٠٣]. و من هنا فإن مصطلحى «التحديث» و «الحداثة» يُستخدمان فى هذا الكتاب للإشارة إلى المفهوم الغربى للتحديث الذى يؤدى إلى الحداثة، فالتحديث والحداثة هما وجهان لعملة واحدة.

على الرغم من أن مشروع التحديث الغربى قد نشأ فى الفترة من القرن السادس عشر وحتى الثامن عشر وهى المرحلة التى شهدت عصرى النهضة والتنوير، إلا أنها أصبحت نموذجاً دولياً فى القرنين التاسع عشر والعشرين. ويلخص محمد معتز السمات الأساسية للتحديث بالمفهوم الغربى فيما يلى:

إنه عملية تغيير فى البناء والنظام الاجتماعى بواسطة العلوم والتكنولوجيا؛ كما أنه حركة تحول من مجتمع تقليدى يسود فيه الدين والسحر والتفكير الخرافى إلى مجتمع حداثى وما بعد الحداثى يتسم بالتحرر من القوالب الدينية الجامدة والتقاليد العتيقة؛ وهو أيضا عملية تغيير فى منظومة العلاقات بين الفرد والمجتمع؛ إنه عملية حشد أو تجميع Mobilization وتمييز Differentiation وتصنيع Industrialisation وعلمنة

«تحول علمانى» Secularization وهو عملية تهدف لتحقيق نمو اقتصادى مرتفع، وديمقراطية مستقرة واقتصاد رأسمالى؛ وعملية تتغلب على معوقات الطبيعة وتتحرر من سيطرتها؛ وهو حركه تهدف لبناء مجتمع صحى وسلمى ومزدهر، وأخيراً هو عمليه أوربة Europeanisation وأمركة Americanisation وغربنة Westernisation، إنه العملية التى وضعت العقل فوق الوحى[١٠٤]. وتاريخياً يمكن القول إن التحديث هو وصف الاتجاه الجديد للتفكير الذى حدث فى الغرب كنتيجة ـ أو على الأقل مصاحباً ـ للثورة العملية والصناعية. وهى تتسم بيقينها الشديد فى قوة العلم والعقل وأيضا بشكها الجوهرى فى الحقيقة المطلقة المادية[١٠٥]».

الجدير بالذكر أن هذا التفريق بين التحديث والحداثة يمكن أيضا الانتباه إليه فى أصوات المصلحين الإسلاميين الذين يدعون لمبدأ المصالحة، ويهدفون من ورائه إلى الاستفادة من تميز التحديث عن الحداثة، فيما يتعلق بالثقافة والقيم. ومن الواضح أيضاً أن بعض الجماعات الإسلامية الحالية تقبل التحديث كتطور تكنولوجى مطلوب وضرورى للعالم الإسلامى. لكنهم يرفضون الحداثة، التى يرونها إنعكاس لقيم ومبادئ الثقافة الغربية. وسوف أتفحص هذا الموقف بمزيد من التفاصيل فى الفصل القادم.

وهناك اتجاهان أساسيان فى الشرق الأوسط، للاستجابة لقضية التحديث. الاتجاه الأول يرفض فكرة توافق الإسلام مع الحداثة ويؤكد على الاعتقاد بكفاية الإسلام كأساس لمشروع سياسى شامل. أما الاتجاه الثانى، فيرى أن الإسلام والحداثة متوافقان، مع اشتراط إعادة تعريف المبادئ الأساسية لكل منهما. ويفحص «سايد» Sayyid نوع العلاقة التى تتواجد بين الإسلام والحداثة، على أساس أن الإسلام ليس مغايراً للحداثة. كما يطرح تساؤلا بشأن ما إذا كان هناك نوع واحد من الحداثة، أم أنواع مختلفة من الحداثة، وإذا كانت ثمة حداثة إسلامية، فماهى معالمها؟ ويعتقد «سايد» أن مشكلة التيار الإسلامى الذى يدعو لتحديث إسلامى أنهم يفهمون التحديث باعتباره مطابقاً للتغريب Westernization[١٠٦].

إن الديمقراطية تمنح السيادة للشعب بدلاً من الله. ويُنظر إلى الديمقراطية باعتبارها نتاج للحداثة التى تقوم على سيادة الشعب. لذلك يكتب عبد القادر ياسين» لقد أنزل

الله الشرائع مرة واحدة لتدوم للأبد. والسماح للإنسان بوضع قانون، فإن هذا بمعنى أنه يضع نفسه في نفس مكانة الله وهذا يؤدي إلى إضعاف أمان الفرد بجعله أسيراً لهوى و «رغبات الحكام» (١٠٧).

يقوم المنهج الإسلامي على قناعة أن كلمة الله الحرفية، التي أوحى بها في القرآن الكريم وتعضدها السنة النبوية والأحاديث الشريفة(١٠٨)، والتي تظهر في الشريعة الإسلامية لها علاقة وثيقة بالشؤون الدنيوية. هذه العلاقة تقوم على مبدأ التوحيد، ووحدانية الله، ويمكن تفسير الشريعة الإلهية بواسطة مبدأ الإجماع والقياس بفحص مدى التشابه، أو نظرياً بواسطة الاجتهاد وإعمال العقل على أن يكون ذلك بالتوافق مع مبادئ الشريعة(١٠٩). ومن هذا السياق، يستخلص جوفي Joffe أن مفهوم الحق الإلهي لا يمكن أن يتوافق بفاعلية مع مفهوم الحداثة الغربية. وهذا التعارض ينتج عن المبادئ المتناقضة لكل من التحليل العلمي والابتداع والشك المنطقي - وهي الأساسات التي تقوم عليها الحداثة- مع مبادئ العالم الإسلامي التي تسعى لإيجاد حلول للمشكلات الدنيوية بالعودة للحقيقة المطلقة الموجودة في الشريعة الإسلامية (١١٠).

هناك توجه آخر يسعى لتحقيق المواءمة بين الإسلام والديمقراطية. فمن جهة أولى يرى هذا التوجه أن « الديمقراطية» مصطلح أجنبي. لكنه يحاول إيجاد تصور محلي مناسب لوصف حق المشاركة السياسية والحرية. ومن جهة أخرى، لم تعد الاتجاهات الدينية معروفة بطقوسها الصارمة وأفكارها العتيقة، « ولكنها الآن تُعرف بأنها شعور عميق بالإخلاص للمبادئ الأخلاقية والولاء للقيم الإلهية. »(١١١). في هذا السياق يصبح إعادة تفسير الديمقراطية والدمقرطة أمراً ضرورياً للمجتمعات الإسلامية، ولذا يمكن أن تتوافق الديمقراطية مع الإسلام.

دعنا نتفحص فكرة توافق الديمقراطية مع الإسلام. يلاحظ إسبوزيتو Esposito وفول Voll وجود اعتقاد في العالم الإسلامي بأن عملية الإحياء الديني العالمي والدمقرطة متكاملان. ولكن التعارض بين الديمقراطية والإسلام يتجلى فقط عندما ينظر إلى الديمقراطية بدلالة أو مغزى غربي:

العمليتان متعارضتان ومتنافستان فقط إذا تم تعريف الديمقراطية بطريقة صارمة للغاية اعتبرت بأنها يمكن تحقيقها فقط عن طريق تبنى أساليب غربية أوربية أو أمريكية محددة، أو إذا تم تعريف مبادئ الإسلام المهمة بأسلوب تقليدى قاس. عندها يتحول الجدال بشأن الدمقرطة من مناقشة الوسائل الأكثر فاعلية لزيادة الممارسة الشعبية، إلى مناقشة مدى شرعية الأطروحات السياسية الأجنبية الوافدة من الخارج (١١٢).

اهتم إسبوزيتو وفول بمراجعة التراث الإسلامى فيما يتعلق بالنظام السياسى فى الإسلام، عن طريق التعرف على آراء مُختلف علماء الإسلام مثل المودودى. وأظهرت دراستهما أن النظام السياسى الإسلامى يقوم على مبادئ التوحيد والخضوع لله وللخليفة ولرسالة النبى محمد. فكرة وحدانية الله تقوم على مفهوم أن الله هو المتسلط الوحيد، ولذا لا تتناسب الديمقراطية مع الإسلام تبعاً لحقيقة أن الديمقراطية تقوم على سيادة الشعب. وبالتالى يمكن للديمقراطية فقط أن تتوافق مع الإسلام عندما تقوم مفاهيمها على فكرة سيادة الله ومنحه الوكالة للبشر ليكونوا وكلائه على الأرض. وهكذا يمكن التوصل إلى أساسات المساواة والعدالة بين كل البشر، وتجنب أى نظام طبقى دينى (هيراركى)، لأن السيادة لله وحده عز وجل.

تقوم فكرة الخلافة الإسلامية على أساس جماعة المؤمنين وليس الحاكم الفرد. فالخليفة هو «الوكيل» أو «النائب». وهكذا يصبح الوضع الحقيقى للإنسان تبعاً للفكر الإسلامى هو أنه مندوب عن الله هنا على الأرض، وهو وكيله. وهذا يعنى أن سلطان الخليفة هو ممنوح لكل الجماعة للمشاركة واقتسام المسئوليات العامة. ومن ثم فإن الديمقراطية داخل الإسلام تظهر عندما يتمتع كل شخص فى المجتمع الإسلامى بحق وسلطان الخليفة، مما يؤكد مفهوم التوحيد والخضوع لله، حيث إن جميع البشر متساوون.

إن الديمقراطية الإسلامية تتحقق بطرق متعددة مثل «الشورى» و«الإجماع» و«الاجتهاد». ولا تقوم الشورى فى الإسلام على أساس وجود حاكم فرد يطلب النصيحة من الآخرين، بل بالأحرى هى مناقشة جماعية على أساس المساواة. هنا تصبح الشورى مظهراً أساسياً من مظاهر العلاقة بين الإسلام والديمقراطية. ويتجلى

المظهر العملى الثانى فى أحكام« الإجماع ». والذى يقوم فى الإسلام على الحكم التشاركى للجماعة. وتاريخياً، كانت أحكام الإجماع مقتصرة على علماء الإسلام، بينما الإجماع العام كان أقل تأثيراً فى حياه المجتمع الإسلامى طبقاً للحقيقة أنه عندما يصدر حكم جماعى فى موضوع ما يؤدى إلى إنهاء الجدال فى هذا الموضوع. ومن الضرورى ملاحظة أن الإجماع قد لعب دورا بارزاً فى عملية تطوير الشريعة الإسلامية. أما المظهر الثالث فيتمثل فى « الاجتهاد» والذى يتيح لجماعة المسلمين أن يطبقوا مشيئة الله فى أى مكان وزمان. هذه المظاهر العملية لعبت دوراً محورياً فى تشكيل المنظور الإسلامى لما يمثل ديمقراطية شرعية وأصلية فى إطار إسلامى [١١٣].

توصل «إسبوزيتو» و «فول» إلى أن الجهود التى بذلها العلماء المسلمون لتطوير تصور لهذه المظاهر العملية مثل الشورى والإجماع كانت فى غاية الأهمية وتضاهى العملية الغربية لتطوير أشكال فعالة للديمقراطية التشاركية. وفى عالم مملوء بالمعارك المتصاعدة بين الحضارات، مثل هذا المنظور الإسلامى قد يساعد فى تطوير عملية الدمقرطة العالمية. ومن ثم يجب تجنب فكرة وجود شكل واحد لعملية الدمقرطة ينتج عنه بناء حضارى معين. وبدلاً من هذه النظرة الضيقة ينبغى أن يتاح لكل الخبرات المختلفة لعملية التحول الديمقراطية أن توجد وتتعاون وتؤثر فى بعضها البعض [١١٤].

ويكتب صديق ج. سليمان الذى يرى أن فكرة الشورى فى الإسلام والتى لا تختلف اختلافا جوهرياً عن الديمقراطية، فيقول: جاءت « الشورى» «والديمقراطية» من الفكرة المركزية أن القرارات الجماعية من المرجح أن تؤدى إلى نتائج عادلة وللصالح العام عن تلك التى تصدر عن تفضيلات فردية. كما أن كلاً من « الشورى» «والديمقراطية» تفترضان أن حكم الأغلبية يميل إلى أن يكون أكثر اكتمالا ودقة عن حكم الأقلية. وهاتان الفكرتان كمبادئ نتجا عن الاعتقاد الجوهرى بأن كل البشر متساوون فى الحقوق والمسئوليات. وبالتالى تلتزم الشورى والديمقراطية بحكم الشعب لنفسه عبر تطبيق القانون وليس حكم الأفراد أو العائلة المالكة فى نظام استبدادى [١١٥].

يعتقد صديق ج. سليمان أن « الشورى» و«الديمقراطية» متشابهتان فى المفهوم والمبدأ. على الرغم من أن الشورى قد تختلف عن الديمقراطية فيما يتعلق بتفاصيل

التطبيق تبعاً للعادات المحلية . وهما تتفقان على ضرورة وجود انتخابات حرة وقابلية للمحاسبة وشرعية للنظام الحاكم وسلطة للشعب، وذلك عبر العملية الدستورية للتصدى للحاكم عند انتهاكه ثقة الشعب[١١٦] .

تستند الدعوة للتوفيق بين الإسلام والديمقراطية إلى أفكار محددة : سيادة الله ووكالة البشر النيابية ، وحكم الجماعة بواسطة طرح مفهوم الخلافة العامة ؛ والمساواة عبر مفهوم التوحيد والخضوع لله ؛ والاتجاه الجماعى عبر الشورى والإجماع والاجتهاد. هذه المفاهيم لا تختلف عن جوهر الديمقراطية حيث الجماعية والتعددية والمساواة هى أساس النظام السياسى .

ولدعم أن الديمقراطية لا تتعارض مع الشورى ، يتساءل الغنوشىGhannushi ، هل يمكن للمسلمين أن يشاركوا فى حكومات غير مسلمة تطبق الديمقراطية؟ لقد رأى الغنوشى أن الحكومة الإسلامية هى الحكومة التى فيها :

١ . الشريعة الإسلامية هى مصدر السلطة القضائية العليا . وهى تُجُب وتتجاوز كل القوانين . وفى هذا السياق تصبح مسئولية علماء الدين أن يشرحوا القوانين والتشريعات لكى تستخدم كإرشادات للقضاة . ورأس الدولة الإسلامية هو قائد السلطة التنفيذية المكلف بمسئولية تطبيق هذه التشريعات والقوانين .

٢ . السلطة السياسية تنتمى للجماعة أو الأمة ، وذلك من خلال تبنى أسلوب الشورى وهو نظام يتيح تبادل المشورة والخبرات [١١٧] .

٣ . يتوجب على المسلمين اقتسام السلطة مع غير المسلمين من أجل تأسيس نظام اجتماعى قائم على الدعامات الأساسية للحكومة الإسلامية ، مثل الشورى أو سلطة الأمة . فإذا لم يستطع المسلمون أن يقيموا دولاً إسلامية ، فليس لهم من خيار سوى المشاركة فى حكومات غير مسلمة فى سبيل خدمة مصالح الأمة وتحاشى صدور قرارات تتعارض معتقداتهم الدينية .

ويستنتج الغنوشى أن التحالف بين المسلمين والجماعات الديمقراطية العلمانية سوف يؤدى إلى تأسيس حكومة ديمقراطية علمانية تحترم حقوق الإنسان ، وتضمن

الأمان وحرية التعبير وحرية العقيدة. وهى المتطلبات الأساسية للإنسان التى جاء الإسلام ليلبيها[١١٨].

هذا الاتجاه يرى ثمة علاقة واضحة بين الإسلام والديمقراطية على المستوى الأيديولوجى، وكذلك المستوى العملى. غير أن كثيرا من الأصوات تحذر من إمكانية انهيار هذا التوافق، خاصة إذا تعرض للمبالغة فى التأكيد عليه أو للإساءة فى طرح أبعاده (كما حدث فى طرح التوافق بين الإسلام والأيديولوجيات الأخرى مثل القومية). ويرى أنصارى Ansari أن الديمقراطية لا ينبغى أن تعامل بنفس الأسلوب كباقى الأيديولوجيات الحديثة مثل القومية أو الاشتراكية:

« الحقيقة أن كلاً من القومية والاشتراكية كانتا مجهزتين بجو شبه دينى: فلقد لاحا فى الأفق كرؤى عالمية مطلقة وعقائد كاملة، بل اعتبرت ترياقا سحرياً لكل الأمراض والمشكلات فى المجتمع. هذا النوع من التوجهات يُعمق سوء التفاهم المبدئى عند المسلمين نحو كل من العلمانية والديمقراطية. والنتيجة هى تصلب وترسيخ الرؤية التى ترى الإسلام والديمقراطية يمثلان اتجاهين منفصلين ومتعارضين تماما»[١١٩].

## ١٠. الخاتمة

ظلت القومية العربية هى الأيديولوجية التى يمكن استخدامها لتحقيق المشاركة السياسية حتى الستينيات القرن الماضى. وتطلعت الحكومات العربية من خلالها لبناء نظام سياسى له رؤية سياسية عربية واقتصاد راسخ. وأدى بزوغ فكرة الوحدة الإسلامية وأسلمة القومية العربية إلى ظهور مفاهيم سياسية جديدة مثل الناصرية والبعثية وقومية الدولة. وشعر المسيحيون العرب- وهم من ساهموا فى طرح القومية العربية- بالتهديد نتيجة أسلمة القومية العربية. فاتجهوا إلى المواطنة وقومية الدولة لتيسير المشاركة السياسية. وهذا ما سوف نطرحه فى الفصل السابع.

ثم جاءت جهود بعض المسلمين والمسيحيين لعلمنة القومية العربية، وبزوغ الدولة القومية، وزيادة الاهتمام بالانتماء القومى للدولة وكذلك ظهور الإسلام السياسى. كل هذه العوامل أسهمت فى انهيار القومية العربية أو أسلمتها.

ولقد تعرضت لفكرة انهيار القومية العربية وقيام الدول السلطوية والتى تسعى لحشد الثروات والسلطة فى قبضة القليل من الأشخاص، وفى هذه الدول تعتمد كل سياساتها على شخصية الحاكم. وهنا لا توجد ديمقراطية؛ ولا انتخابات يمكن فيها للأقلية أن تستغل تصويتها للتأثير على الحكومة. ومع انهيار الأيديولوجية الناضجة وغياب الديمقراطية وعجز الدولة عن تقبل الجماعات الأخرى داخلها، كل هذه العوامل ساهمت فى عرقلة المهمة السياسية للمسيحيين العرب وجعلتها صعبة وشديدة الحساسية. وهذا خلق ضرورة ملحة للبحث عن إجابات جديدة (راجع الفصل السابع والثامن).

كما أن تنامى القدرات العسكرية للدول العربية خَلَّف وراءه مجتمعًا مدنيًا ضعيفًا يسود عليه مسئولون عسكريون متقاعدون. وتكتم الأصوات المعارضة وتنتهك حقوق الإنسان. ويتم تجاهل حقوق الأقليات. أما من يدعو لمثل هذه الحقوق فيُنظر إليه باعتباره عميلا لقوى أجنبية.

كما أن سلبية الشعوب العربية تنبع من رؤيتهم الدينية التى تعتقد أن طاعة السلطة السياسية واجب مقدس. لذا فإن الأنظمة الحاكمة فى الشرق الأوسط حافظت على بقائها ليس فقط لكونها مدعمة من قبل قوى أجنبية، ولا بسبب إحراز تقدم فى التنمية الاقتصادية وليس بسبب الدمقرطة، وإنما بالدرجة الأولى لأن الشعوب لم تهتم بتغييرهم. و هنا يمكننا أن نتفق مع كواندت Quandt فى استنتاجه أن التحدى الأساسى الذى يواجه الشرق الأوسط فى الأعوام القادمة هو تطوير أنظمة أفضل للحكم (١٢٠).

من جهة أخرى، فإن التدخل الغربى المستمر فى شؤون المنطقة تحت مزاعم الديمقراطية وقضايا الأقليات أوجد نوعاً من الحساسية والقلق السياسى تجاه المسيحيين؛ كما شجع الكثيرين على تصويرهم كخونة للوطن وعملاء للغرب. مما يؤدى إلى زيادة التهميش السياسى للمسيحيين وإضعاف قوتهم السياسية. لذا بات من الضرورى للمسيحيين العرب أن يبتعدوا بأنفسهم عن الغرب وأن يسعوا لإيجاد أيديولوجية سياسية بديلة يمكن وصفها بأنها أيديولوجية وطنية.

وهكذا نستشعر بأن الشرق الأوسط هو أبرز منطقة يمكننا فيها رؤية تأثير الدين على السياسة. ومن هنا ينبع تفردها الذى يتأتى من توحد قوى الثقافة العربية والإسلامية (التى تتأصل جذورها بعمق فى الإسلام) وفى هذا السياق من الدين السياسى، تصبح الديمقراطية مشروعاً سياسياً يشجعه القادة العرب نتيجة للسخط السائد بين الشعوب العربية، وكمطلب سياسى كشفت عنه حرب الخليج الثانية. ومع ذلك فليس ثمة وجود لعملية «دمقرطة» كاملة، وتتحقق شبه الديمقراطية أو أنصاف الديمقراطية عندما تتملك القيادات السياسية رغبة فى السماح ببعض الحريات بدلاً من تحقيق الديمقراطية. ثم ظهرت الديمقراطية الإسلامية كبديل سياسى لتؤكد على التوافق بين الإسلام والديمقراطية، ولتبرز الاختلاف بين «الحداثة Modernity كمشروع سياسى غربى يحمل نظاما قيميا غربيا وبين «التحديث Modernization الذى هو ببساطة الاستفادة من التطور التكنولوجى الذى لدى الغرب. لذلك فإن بعض المفكرين المسلمين يرون الديمقراطية باعتبارها تقوم على مبادئ أكدها الإسلام، وإن الإسلام قدم إسهاما عظيما فى التطوير السياسى للمنطقة. لذا فهم يرحبون بالإبداعات التكنولوجية الغربية، أما المنظومة الأخلاقية فهى غير مقبولة على الإطلاق.

وبالرغم من صعوبة التمييز بين «الحداثة» و «التحديث»، إلا أن ذلك يُعد أمراً ضرورياً بالنسبة لوضع وموقف الأقليات المسيحية فى الشرق الأوسط. فهذا التمييز يتيح للمنطقة الاستفادة من تقدم الغرب دون التقيد بالثقافة الغربية. كما أن هذا التمييز يفتح المجال للتعاون مع الثقافات الأخرى وللتغلب على مشاعر الرفض تجاه الغرب. أما بالنسبة لبعض المخاوف لدى الشرق الأوسط والغرب من إمكانية استغلال الإسلاميين للديمقراطية كوسيلة للاستيلاء على السلطة فى محاولة لتأسيس دولة إسلامية، فسوف أتطرق لهذه الأطروحة وأستعرضها بمزيد من التفصيل فى الفصل الرابع.

وإيجازا لما سبق، نقول إن النظام السياسى فى الشرق الأوسط يقوم على أنظمة حكم سلطوية، تستمد شرعيتها من الدين بشكل أو بآخر. والدول التى كانت من المفترض أن تكون شبه علمانية مثل مصر، نجدها قد استخدمت الدين لتهاجم اليساريين والماركسيين. كما أظهرت الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥-١٩٨٩) أن

الدين هو المصدر الأساسي للهوية الذاتية في لبنان. ومن ثم تواجه الأقليات المسيحية العديد من التحديات. بعض هذه التحديات ينتج عن طبيعة الدولة السلطوية. وبعضها الآخر هو نتاج البحث عن أيديولوجية سياسية بعد انهيار القومية العربية وظهور الوحدة الإسلامية. والبعض الآخر تشكل من السخط والغضب المتزايد من الغرب. وهناك المزيد الذي نشأ من إعادة تعريف الهوية الذاتية بالاستناد إلى الدين بدلاً من القومية والمواطنة. ونتيجة لكل ما سبق يتبين حتمية إيجاد المسيحيين العرب لطرق وأساليب جديدة تتيح لهم المشاركة السياسية بفاعلية في منطقة يغلب عليها الطابع العسكري السلطوي، و تراجع أيديولوجية القومية العربية وتعالي نبرة وقوة الوحدة الإسلامية، وتزايد الشكوك والريبة من التدخل الغربي السافر.

* * *

## الهوامش:

1- William B. Quandt. "The Middle East in 1990". in foreign affairs. Vol No. 1. 199. P .49.

2- William B.Quandt. " The Middle East on the Brink: Prospects for Change in the 20th Century". in Middle East journal. vol.50 No. 1. winter 1996. p.10.

3- Fred Halliday. Islam and the Myth of Confrontation. London: I.B. Tauris. 1996. p p. 12-13.

٤ . يُعتقد أن جذور فكرة القومية العربية تعود إلى رفاعة الطهطاوي الذي نادى بفكرة «الوطنية» و«أرض الأجداد». كما طرح جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده فكرة «حب الوطن» و«المواطنة» على الرغم من انشغال الأفغاني بقضية الجامعة الإسلامية، إلا أن أفكاره فيما يتعلق باللغة كان لها تأثير بالغ لصالح أفكار القومية العربية ( راجع الفصل الثالث). ويمكننا أن نزعم أن نشأة القومية العربية تعود إلى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ولمزيد من التفاصيل راجع: أرنست دلون C.E rnest Dawn، الحركة القومية العربية في مائة عام (١٨٧٥-١٩٨٢) ترجمة ناجي علوش، عمان: دار الشروق، ١٩٩٧، ص١٦، وأيضا بالإنجليزية:

Beverley Milton- Edwards. Contemporary Politics in the Middle East. polity Press. 2000. P P. 45-46.

٥ . القومية: هي مطلب عند أعضاء في أمة ما، يدعو للحصول على حكم ذاتي سياسي، وعادة ما يؤدي هذا المطلب إلى تأسيس دولة مستقلة. وتعريف مفهوم «الأمة» هو أمر في غاية الصعوبة، ولكن يمكن القول إن الأمة هي الجسد الذي يضم مجموعة من الناس الذين تجمعهم رابطة العرق أو اللغة أو الثقافة أو الدين. ولقد تجلت الحركات القومية بشكل كبير في العالم الحديث، وكانت سبباً

فعالاً في إحداث تغيرات سياسية كثيرة. وكانت الحركات القومية المبكرة مثل التي ظهرت في ألمانيا وإيطاليا في القرن التاسع عشر، تهدف إلى بناء دول كبيرة وقوية بواسطة ضم العديد من الإمارات أو الولايات الصغيرة. وفي القرن الماضي، اتجهت الحركات القومية إلى مناهضة الحكم الإمبريالي (التوسعي) والاستعماري. ولقد شهدت العديد من الدول النامية حركات قومية تهدف إلى إنشاء دول مستقلة و أيضاً كانت تهدف إلى انفصال إقليم عن الدولة الأم. أما الحركات الأوربية الحالية، مثل التي في اسكتلندا وإقليم الباسك أو الأقليات والقوميات الكثيرة في الاتحاد السوفيتي السابق، تظهر إنها تتخذ هذا الشكل الانفصالي. وقد وقع قتال ضار في جورجيا وأرمينيا وأذربيجان ومالديفيا ويوغسلافيا السابقة، حيث سعت جماعات مختلفة إلى إقامة دول منفصلة لهم. ولقد اعتاد الليبراليون والاشتراكيون التقليل من شأن القومية ووصمها بأنها ظاهرة غير منطقية جاءت من أكثر العناصر البدائية في الطبيعة الإنسانية، لكن القليلين يستطيعون الآن إنكار القوة الحاشدة للمشاعر والنعرات القومية. ويظل فشل نموذج الاتحاد السوفيتي شاهداً كأبرز دليل على أن القومية أكثر قبولا لدى الطبيعة البشرية من الأفكار السياسية.

6- Bernard Lewis, The Multiple Identities of the Middle East, London: Phoenix, 1998, P P. 20-21.

7- Bernard Lewis, 1998, P. 21.

٨ . معاهدة «سايكس- بيكو» The Sykes-Picot Agreement (١٩١٦)، هي معاهدة سرية بين بريطانيا وفرنسا نصت على تقسيم الإمبراطورية العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى. وقد شارك في مفاوضاتها السير مارك سايكس Sir. Mark Sykes (١٨٧٩ - ١٩١٩) عن الجانب البريطاني وفرانكو جورج بيكو Francoi Georges Picot عن الجانب الفرنسي.

وأقرت بمنح فرنسا السيطرة على سوريا ولبنان والموصل، ومنح بريطانيا السيطرة على بغداد والبصرة وشمال فلسطين. وباقي فلسطين يخضع لإدارة دولية، على أن تقوم دول عربية مستقلة في بقية المناطق العربية. وجاءت هذه المعاهدة كنتيجة لرغبة بريطانيا وفرنسا في تعويض أنفسهم عن المكاسب الروسية التي حصلت عليها بمقتضى معاهدة «أسطمبول» Constantinople السرية عام ١٩١٥ بين روسيا وبريطانيا وفرنسا وفيها يتم إدماج «البسفور والدردنيل» إلى الإمبراطورية الروسية نظير إطلاق يد فرنسا وبريطانيا في الشرق الأوسط.

9- Craig Calhoun, Nationalism, Buckingham: Open-university Press, 1997, P. 6.

١٠ . محمد أحمد خلف الله، «التكوين التاريخي لمفاهيم الأمة، والقومية، والوطنية، والدولة، والعلاقة فيما بينها في القومية العربية والإسلام»، بيروت: مركز الدراسات العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، ص. ٢٠ .

١١ . سامي زبيدة، النزعة القومية والإسلام السياسي في القومية: مرض العصر أم خلاصة، فالح عبد الجبار، بيروت: ١٩٩٥، ص. ٨٤ -٨٥ .

١٢ . نشأت القومية العربية من ثلاثة مصادر مختلفة:

**المصدر الأول:** جامعة الدول العربية التي تأسست في القاهرة بمصر في عام ١٩٤٥ وذلك بإيعاز من بريطانيا. وتقوم أهدافها الرئيسية على حماية استقلال وسيادة أعضائها، وتقوية الروابط بينهم وذلك بواسطة تشجيع التعاون في المجالات المختلفة. كما أن التصدي لدولة إسرائيل والمطالبة بتأسيس دولة فلسطينية ظل دائماً قضية محورية في سياسة الجامعة. غير أن الجامعة لم تستطع تحاشي الخلافات الدولية وصراع القوى بين القيادات العربية. ولقد تم نقل مقر المنظمة إلى تونس عندما تم تجميد عضوية مصر في الجامعة كنتيجة لتوقيع اتفاقية كامب دايفيد عام ١٩٧٨ بين الرئيس المصري أنور السادات ورئيس الوزراء الإسرائيلي مناحيم بيجن. وفي عام ١٩٩٠ وافق غالبية أعضاء الجامعة على عرض لإرسال قوات عربية لمساندة التحالف الدولي بقيادة الولايات المتحدة لطرد القوات العراقية التي قامت بغزو دولة الكويت فيما عُرف باسم حرب الخليج الثانية. هذه الأزمة كشفت عن انقسامات عميقة بين أعضاء الجامعة العربية.

**المصدر الثاني:** البعثية، وهي عقيدة سياسية عربية تضُم عناصر من التفكير الاشتراكي والعروبة. وتقوم نظرية القومية العربية هذه على أن «الأمة العربية» هي كيان واحد يمتد من المغرب إلى العراق ولكنه تعرض للتقسيم المتعنت من قبل القوة الاستعمارية والإمبريالية ولقد تولدت البعثية في سوريا، حيث تأسس أول حزب للبعث في عام ١٩٥٣ . واستطاع البعثيون تثبيت أقدامهم في السلطة في سوريا منذ عام ١٩٦٣ وفي العراق منذ عام ١٩٦٨ و حتى الغزو الأمريكي عام ٢٠٠٣ . ومع اشتداد الانقسام العميق بين حزبي البعث الحاكمين فإن التاريخ الحديث وأحداث بضعة عشرات من السنين الماضية (طرد منظمة التحرير الفلسطينية من الأردن عام ١٩٧١ وحربا الخليج الأولى والثانية والحرب الأهلية في لبنان) هي شواهد تثبت جميعا أن الوحدة العربية بغض النظر عن الشعارات- من المستحيل أن تتحقق.

**المصدر الثالث:** القيادة الناصرية ومساعيها ومحاولاتها لتوحيد الدول العربية والتي انتهت بهزيمة مصر في عام ١٩٦٧ .

13-C. Ernest Dawn, "The Origin of Arab Nationalism", in the Origins of Arab Nationalism, Rashid Khalidi (ed et al), New York: Columbia University Press, 1991, P. 23.

14- C. Ernest Dawn, "The Quality of Arab Nationalism", in Arab Nation: Arab Nationalism, Derek Hopwood (ed), Oxford: Macmiuan Press, 2000, P. 60.

15- Beverley Milton Edwards, 2000, P. 41.

16- Ibid, P. 44.

١٧ . حسن خ. غريب، «في سبيل علاقة سليمة بين العروبة والإسلام»، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠، ص. ٢٧٩-٢٨٠ .

١٨ . المرجع السابق، ص. ٢٨١ .

١٩ . لقد كانت حركات الاستقلال في بلدان مثل العراق وسوريا مساندة للقومية العربية. ولكن بعد تحقق الاستقلال، أصبحت هذه الدول أكثر اهتماماً بمصالحها الشخصية من قضية الوحدة العربية. وخير مثال على ذلك هو موقف سوريا المساند لإيران ضد العراق في حرب الخليج الأولى.

٢٠ . حسن خ. غريب، ٢٠٠٠، ص. ٢٧٤-٢٧٥ .

٢١ . لقد تم عرض فكرة تشكيل هيكل الجامعة العربية للمرة الأولى خلال الحرب العالمية الثانية كنتيجة للتغيرات المغربية والإقليمية والدولية في تلك الفترة. وجاءت أول دعوة لمناقشة هذه الفكرة من وزير الخارجية البريطاني في عام ١٩٤٣ في مجلس العموم. وأعلن عن تعاطف بريطانيا مع إقامة وحدة اقتصادية وسياسية بين العرب. وفي عام ١٩٤٤ أخذ رئيس الوزراء المصري حينذاك مصطفى النحاس بزمام المبادرة ودعا لعقد مؤتمر بين زعماء وملوك الدول العربية لدراسة فكرة تأسيس الجامعة العربية. وأسفرت هذه المناقشة عن تبلور اتجاهين رئيسيين: أراد بعض المشاركين تأسيس ما يمكن وصفه بالوحدة الإقليمية الفرعية أو سوريا الكبرى أو منطقة الهلال الخصيب. والاتجاه الثاني يدعو إلى وحدة تشمل عموم الدول العربية المستقلة رغم أنه تضمن فرعين أحدهما يدعو لوحدة فيدرالية أو كونفدرالية والآخر يطالب بصيغة وسط تحقق التعاون والتنسيق وفي الوقت نفسه تحفظ استقلال الدول وسيادتها و لقد تقرر هيكل الجامعة العربية في عام ١٩٤٤ ، وفي عام ١٩٤٥ تم توقيع الوثيقة الرسمية لإنشاء الجامعة العربية. ولمزيد من التفصيل راجع السيد ياسين (المحرر)، «التقرير الإستراتيجي العربي»، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية ١٩٩٨، وموقع جامعة الدول العربية على الإنترنت www.arableagueonline.com.

٢٢ . محمد عابد الجبري، «مسألة الهوية، والعروبة والإسلام والغرب»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٧، ص. ٦٠ - ٦٣ .

23- Bernard Lewis, The Shaping of the Modern Middle East, Oxford University Press, 1994,p.21

24- Kenneth Cragg, The Arab Christian: A History in the Middle East, London: Mowbury, 1992, P. 25.

٢٥ . مصطفى الفقي، «تجديد الفكر القومي»، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤، ص. ١٧ .

٢٦ . طارق البشري، «في المسألة الإسلامية المصرية بين الإسلام والعروبة»، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨، ص. ٤٨ .

27- Gabriel Habib, "Aspects of Political Ethics in the Middle East", in Prespective-son Political Ethics - An Ecumenical Inquiry, Kason Srisang (ed.), Geneva and Washington, D.C.: WCC Publications and Georgetown University Press, 1983, P. 117.

28- C. Ernest Dawn, 1997, P P. 11-16.

٢٩ . جيروم شاهين، «المسيحية عبر تاريخها في المشرق، المسيحيون والنهضة العربية»، بيروت: مجلس كنائس الشرق الأوسط، ٢٠٠١، ص. ٧٩٧ - ٨٠٧ .

٣٠ . يجدر بنا هنا أن نشير إلى أن قادة الحركات السياسية الاستقلالية استخدموا العروبة كأداة ضد تركيا واستخدموا الإسلام ضد أوربا.

31- Fred Halliday, Nation and Religion in the Middle East, London: Saqi Books, 2000, P. 33.

32- Ibid., P. 38.

33- Assad Abu Khalil, "A New Arab Ideology? The Rejuvenation of Arab Nationalism", in Middle East Journal, Vol 46 No. 1, Winter 1992, P. 26.

34- Michael N. Barnett, "Savereignty, Nationalism, and Regional Order in the Arab States System" , in International organization, No. 49, 3, Summer 1995, P.495.

٣٥ . محمد حسنين هيكل، «حرب الثلاثين سنة ١٩٦٧، الانفجار» القاهرة: الأهرام، ١٩٩٠، ص. ٧٩٦ - ٨٠٣ .

36 - Elie Padeh, "The Struggle Over Arab Hegemony After Suer Crisis", in Middle Eastern Studies, London: Vol. 29 No. 1, January 1993, p. 93.

٣٧ . محمد حسنين هيكل، «حرب الثلاثين سنة ١٩٦٧، سنوات الغليان» القاهرة: الأهرام، ١٩٨٨، ص. ٦٢٤-٦٤٥ و ٧٢٠-٧٢٢ .

38 - Bassam Tibi, "Islam and Arab Nationalism", in the Islamic Impuise, Barbara Freyer Stowasser (ed.), London and Sydney: Croom Helm and Centre for Contemparary Arab Studies, Georgetown University Washington, DC, 1978, P. 67.

39- Gubriel Habib, 1983, P. 118.

40- Ibid., P. 123.

٤١ . نقلاً عن طارق البشرى، «في المسألة المصرية الإسلامية: بين الجماعة الدينية والجماعة الوطنية في الفكر السياسي»، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨، ص. ٧-٨ .

٤٢ . أحمد كمال أبو المجد، «نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام»، في «القومية العربية والإسلام»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، ص. ٥٢٨ .

43- James E. Akins, "The New Arabia", in Foreign Affairs, Vol. 70 No. 3, 1991, P.

44- Craig Calhoun, 1997, P. 3.

45- Ernest Gellner, Nationalism, London: Phoenix, 1997, P. 3.

46- Nazi N. Ayubi, Over-Stating the Arab State, Politics and Society in the Middle East, London: I.B. Tauris Publishers, 1995, P. 4.

47- Roger Owen, State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East, London: Routledeg, 1992.

48- Iliya Harik, "The Origins of the Arab states System" in the Arab State, Giacomo Luciani (ed.), London: Routledge, 1990.

49- Bernard Lewis, 1994. Also, Bernard Lewis, 1998.

50- Beverley Milton-Edwards, 2000.

51- James A. Bill and Robert Springborg, Politics in the Middle East, New York: Harper Collins College Publishers, 1994.

52- Roger Owen, 1992, P P. 11-33 and 43.

53- Ibid., P. 13.

54- Beverley Milton- Edwards, 2000, P. 9.

55- Iliya Harik, 1990, P.4.

56- Ibid., P. 17.

٥٧ . تعد لبنان استثناءً لهذه القاعدة لأن نظامها السياسي يقوم على التقسيم الديني للمناصب . وفيه يمنح منصب رئيس الجمهورية للموارنة . ولمزيد من التفاصيل راجع الفصل السادس .

٥٨ . لقد ذكرت في بداية هذا الفصل أن القومية العربية هي فكرة معاصرة وهي نتاج عن الحداثة . وإنني أرجع أن الدولة في الشرق الأوسط هي أيضا نتاج الحداثة وتستند في تكوينها على النموذج الغربي للدولة القومية .

59 . Roger Owen, 1992, P. 14.

60- M.E. Yabb, The Near East Since the First World War, London: Longman, 1996, P. 7.

61- E.G.H. Joffe, "Relations Between the Middle East and the West", in Middle East Journal, Vol. 48 No. 2, 1994, P. 251.

62- Adeed Dawisha, "Arab Regins: Legitimacy and Foreign Policy" in the Arab State, Giacomo Luciani (ed.), London: Routledge, 1990, P. 285.

63- M.E. Yapp, 1996, P. 416.

64- Keith Krause, "Insecurity and State Formation in the Global Military Order. The Middle East Case", in European Journal of International Relations, London: SAGE Publication, Vol. 2.3, 1996, P. 330.

65- F. Gregory Gause, "Savereignty, State Craft and Stability in the Middle East", in Journal of International Affairs, Vol. 47 No. 2, Winter 1992, P P. 461-462.

66- Bernard Lewis, 1994, P. 60.

67- Ibid., P P. 45-46.

68- Anoushira Van Eiheshami, "Is the Middle East Democratising?" in British Journal of Middle Eastern Studies, 26:2,1999, P.203.

69- Bernard Lewis, 1994, P. 60.

70- Emmanuel Sivan, Constraints and Opportunities in the Arab World" in Jornal of Democracy, Vol. 8, No. 2, April 1997, P P. 107-108.

71- James A. Bill and Robert Sprinborg, 1994, P P. 22- 23.

٧٢ . إن ثقافة الإذعان (الخنوع) هي نتاج عن المجتمع الأبوى والذى فيه تتشكل الدولة ومؤسسات الدين الإسلامى والكنيسة والعائلة بالشكل الذى يجعل هناك رأسًا للجماعة والبقية عليهم الخضوع لهذا الرأس . ومن ثم فإن الخضوع للحاكم وللقادة الدينيين ولرأس العائلة هو واجب دينى مقدس .

73- Russeu Bova, "Democracy and Liberity: The Culture Connection", in Journal of Democracy, Vol. 7, July 1996, P. 113.

74- Samuel P.Huntingonton, The Third Wave, Democcratisation in the Late Twentieth Century, Norman London: University of Oklahoma Press, 1991, P.6.

75- Ibid., P. 267.

76- Ibid., P. 37.

77- Bernard Lewis, 1994, P. 62.

٧٨ . تجدر الإشارة هنا إلى أن انهيار الظروف التى أدت إلى الديمقراطية نتجت عن حركات التحول القومى التى أضعفت من الطبقة الوسطى ، والاستثمار الأجنبى والتنمية الاقتصادية .

79- Bernosol Lewis, 1994, P. 38.

80- Unni Edvardsen, "A Cultural Approach to Understanding Modes of Transition to Democracy", in Journal of Theoretical Politics, London: Sage Publication, 1997, P P. 213-217.

81- Russeu Bova, 1996, P. 123.

82- James A. Bill and Robert Springborg, 1994, P. 15.

83- Samuel P. Huntington, 1991, P. 65.

84- James A. Bill and Robert Springborg, 1994, P. 16.

85- Ibid., P. 19.

86- Ibid., P. 19.

87- Augustus Richard Norton, "The Future of Civil Society in the Middle East", in Middle East Journal, Vol. 47 No. 2, Spring 1993, P. 207.

See also, Anoushira Van Etheshami, 1999, P. 202.

88- Saad El-Din Ibrahim, "Crisis, Elites, and Democratisation in the Arab World", in Middle East Journal, vol. 47 No. 2, Spring 1993, P. 294.

89- Ibid., P P. 278-279.

90- Ibid., P.301.

91- Samuel P. Huntington, 1991, P. 48.

92- Fred Halliday, "The Ggulf War 1990-1991and the Study of International Relations", in Review of International Studies, No. 20, 1994, P. 113.

93- E.G.H. Joffe, 1994,P.252.

94- Michael C. Hudson, "Democracy and Foreign Policy in the Arab world", in Democracy, War, and Peace in the Middle East, David Garnham and Mark Tessler (eds.), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995, P. 217.

ويزعم هنتنجتون Huntington أيضاً أن الولايات المتحدة الأمريكية هي القوة العظمى المتسيدة في النظام العالمي الجديد.

95- Eric Watkins, "The Unfolding U S Policy in the Middle East", In International Affairs 73, 1, London: Cambridge University Press, 1997, P P. 2-6.

96- Martin Indyk, "Watershed in the Middle East", in Foreign Affairs, Vol. 71, No. 1, 1992, P.87.

97- Asaad Abu Khalil , 1992, P. 30.

98- E.G.H. Joffe, 1994, P. 30.

99- Ibid., P. 252.

100- Ibid., P. 261.

101- Derek Hopwood, »The culture of Modernity in Islam and the Middle East«, in Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond, John Casper (ed et al), London and New York: I.B. Touris, 1998, P. 2.

102- Ibid., P. 2.

103- Ibid., P. 2.

104- Muhammad Mumtaz Ali,"The Concept of Modernisation: An Analysis of Contemporary Islamic Thought", in the American Journal of Islamic Social Sciences, 14:1, PP. 14- 15.

105- Abd Al-Qadir Yassin, "Understanding Modernity on One's Own Terms", in the American Journal of Islamic Social Sciences, No. 15:2, P.47.

106- Bobby S. Suyyid, A Fudamental Fear: Eurocentime and the Emergence of Islamism, London and New York: Zed Books Ltd, 1997, P. 103.

107- Abd Al-Qadir Yassin. No. 15:2. P. 51.

١٠٨ . السنة والأحاديث الشريفة هي المواقف التي اتخذها والأقوال التي أعلنها النبي محمد.

109 - George Joffe. "Democracy. Islam and the Culture of Modernism". in Democratisation. Vol. 4. No. 3. Autumn 1997. P. 142.

110- Ibid., P P. 140 - 141.

111- Abduh Filali Ansari. "Muslims and Democracy". in Journal of Democracy. Vol. 10. No. 3. July 1999. P. 28.

112- John L. Esposito and John O. Vou. Islam and Democracy. New York and Oxford: Oxford University Press. 1996. P. 21.

113- Ibid., P P. 21- 30.

114- Ibid., P. 32.

115- Sadik J. Sulayman. "Democracy and al-Shura". in Liberal Islam. Charles Kurzman (ed.). New York and Oxford: Oxford University Press. 1998. P. 98.

116- Ibid., P. 98.

117- Rachid Ghannushi. "Participation in Non-Islamic Government". in Liberal Islam. Charles Kurzman (ed.). New York and Oxford: Oxford University Press. 1998. P. 91.

118- Ibid., P. 94.

119- Abduh Filali Ansari. 1999. P. 26.

120- William B. Quandt. 1669. P. 11.

* * *

# الفصل الثالث

# التطور الأيديولوجى للإسلام السياسى

كان لكل من مفهومى القومية والمواطنة دور محورى فى ظهور الدولة القومية فى الشرق الأوسط خلال النصف الأول من القرن العشرين. ومن هذا المنطلق نجد أن تطور الإسلام السياسى كأيديولوجية (أو مذهب سياسى) كان مرتبطاً بالإسلام كأساس للقومية والمواطنة. ومن ثم أركز هنا على إبراز العلاقة بين الإسلام والنظم السياسية تبعاً لأهميتها الشديدة فى سياق الشرق الأوسط، حيث يتسيد الدين على الواقع السياسى. كما ينصب اهتمامى هنا على طبيعة هذه النظم السياسية، وتطورها والدعوة لتجديد الخلافة والدولة الإسلامية. وفى تلك الظروف السياسية التى يحدد فيها الدين طبيعة القومية، سوف يتم مراجعة أوضاع غير المسلمين تبعاً لطبيعة الدولة. كما يتم مناقشة العلاقة بين الدين وبين المواطنة، وكذا دراسة تأثير المفكرين البارزين أمثال الأفغانى ومحمد عبده وحسن البنا والمودودى وسيد قطب على الإحياء والبعث الإسلامى الجديد.

وتبعاً لأن الإسلام السياسى هو حركة حديثة؛ فستكون نقطة الانطلاق هى المصلحين الإسلاميين. ففى القرن التاسع عشر تمكن المصلحون من تقديم إصلاحات صنعت تحولاً فى المنظور السياسى لجيل من المسلمين. كما أسهموا فى حركة الإحياء للثقافة العربية التى اجتاحت العالم العربى فى أوائل القرن العشرين. وفى مصر جاءت فترة الحرية السياسية والاقتصادية والأدبية بل وأيضاً الدينية كنتيجة لهذه الإصلاحات. وفى سوريا ولبنان تدفقت الكثير من الكتابات الأدبية والتوجهات السياسية الجديدة نحو القومية العربية من هذا الإصلاح الإسلامى. وجاءت الرغبة المتنامية فى مواجهة التفكير الخرافى المتمسح بالدين بواسطة العقلانية والتعليم المستنير، وجاءت المتغيرات المؤسساتية لتساند مفهوم الوطنية والحث الوطنى. وعلى الرغم من أن الإصلاح الإسلامى زاد من المعارضة للتوسع الغربى، إلا أنه أيضاً صالح الإسلام

بالعالم الحديث. ولقد استند هؤلاء المصلحون على القيم الإسلامية كأساس ينطلق منه أى تغيير أو استرداد للنظام فى المجتمع الإسلامى. كما حدث انتعاش للفلسفة الإسلامية بدلاً من تدهور الثقافة الإسلامية. وأزال الإصلاح الإسلامى مشاعر الدونية التى تولدت من الاحتكاك بالتقدم الغربى؛ ورأى هؤلاء المصلحون فى الدين منبعاً للفخر والتطور، وشيدوا جسراً بين الاعتقاد فى سمو الفلسفة الإسلامية وبين التقدم التكنولوجى الغربى. وهكذا ظهرت الجذور الأيديولوجية للإسلام السياسى[١]. ومنذ بدأ أول هؤلاء المصلحين إلى فترة تأثير سيد قطب، حدث الكثير من التحرك فى الفكر السياسى فى اتجاهات عديدة متباينة.

## ١ ـ القومية والمواطنة

نقطة البداية التى ننطلق منها هى مفهوم الجامعة الإسلامية الذى نادى به جمال الدين الأفغانى. فلقد آمن الأفغانى أن التاريخ الإسلامى لا يعترف بأى ولاءات قومية أو جماعات عرقية. بل كان فيه فقط جماعة إسلامية متدينة واحدة. والمسلمون فى شتى الأقطار يرفضون أى شكل من التمييز العرقى كما أنهم منتمون ومخلصون تماماً لعقيدتهم الدينية. والوحدة الدينية التى توثقها وتعمق روابطها اللغة العربية تحل محل القومية[٢]. وأكد الأفغانى أن المسلمين لم يعرفوا القومية، لكنهم آمنوا فقط بالدين والعقيدة[٣].

**«إن هذا هو السر الذى يكمن وراء البغض الذى يكنه المسلمون لمظاهر التميزات العرقية فى كل الأقطار التى يعيشون بها. وهو السبب وراء رفضهم لكل الولاءات العشائرية أو الجماعية فيما عدا الحس الإسلامى والتماسك الدينى. فمن يعتنقون الإسلام لا يكترثون بالأصول العرقية ولا بالشعب الذى هم جزء منه لأنهم مخلصون ومكرسون لعقيدتهم؛ فلقد تخلصوا من الربط الضيقة لأجل الروابط الشاملة والكونية. إنها عروة الإيمان[٤]».**

لم يكن الأفغانى متجاهلا لأهمية القومية فى التاريخ. فهو يرى أن الروابط التى انتشرت فى العالم الإنسانى كانت نوعين: النوع الأول: هو الاتحاد فى اللغة وهو ما يكون القومية والاتحاد القومى، والنوع الثانى: هو الدين. ومما لا شك فيه أن وحدة

اللغة لها قدرة على البقاء والاستمرارية فى هذا العالم أكثر من الوحدة الدينية. حيث إن وحدة اللغة لا تتغير فى فترة قصيرة بعكس الوحدة الدينية. فنحن نرى شعباً واحداً له لغة واحدة خلال ألف عام، هذا الشعب يتغير عن عقيدته الدينية مرتين أو ثلاث دون أن تنهار قوميته، والتى تقوم على الوحدة فى اللغة. مما يمكن للمرء أن يزعم أن الروابط التى تأتى من الوحدة فى اللغة لها سطوة أكبر من الروابط الدينية فى معظم بقاع العالم[٥].

ويشير الأفغانى إلى أن منبع الهوية ليس عرقيا وإنما أخلاقى. ولاحظ الأفغانى أن العرب انتصروا فى فتوحاتهم ليس فقط بسبب الاعتقاد السائد بينهم فى دينهم ولكن أيضاً لأنهم فهموا أحكامه ومعاييره الأخلاقية. «لا تماسك فى أمة بلا لسان ولا لسان لأمة ليس لها نظام أخلاقى ولا إثمار أو إنتاج لأمة ليس لها تاريخ»[٦].

لا يرى الأفغانى أن ثمة تعارضًا بين مفهوم الجامعة الإسلامية ومفهوم القومية، برغم تمسكه بالمفهوم الأول. إلا أن كتاباته المتأخرة تظهر أنه كان مهتماً بالدور المحورى للغة فى تطور العروبة. ويعتقد محمد عمارة أن الأفغانى حدث تحول فى وجهة نظره حول القومية. ففى البداية تجاهل فكرة القومية وتمسك بشدة بفكرة وحدة العقيدة الدينية. وتدريجياً، بدأ يتفهم سمات القومية. وفيما بعد بات يرى أن وحدة اللغة أقوى من الوحدة الدينية[٧]. ويوضح عمارة أن الأفغانى كان يرى مفهومين مختلفين للمواطنة. الأول: هو المواطنة المحدودة بقطر معين. ومن يملك هذه المواطنة لديه ولاء محدود لبلد ما. أما الثانى: فهو المواطنة التى تضم وتشمل كل البشرية؛ وهى ما أعتنقها وآمن بها الأفغانى[٨].

يحاول عمارة إيجاد نقاط اتفاق فى التطور التاريخى بين المفهومين لدى الأفغانى سعياً للتوصل إلى أنه ليس ثمة تعارض بينهما، وهكذا يتضح أن الأفغانى حاول أن يقيم تصالحا بين الإسلام والغرب فى إطار جهوده لدمج القومية مع مفهوم الجامعة الإسلامية. واعتقاده بسمو وشمولية الإسلام جعله يرى أن الجامعة الإسلامية هى رابطة أوسع وأكثر شمولاً من القومية. وفى النهاية توصل إلى قبول علاقة مرنة بين القومية وشمولية الإسلام سعياً للتصدى للاستعمار.

أما الإمام محمد عبده فمع كونه تلميذاً للأفغاني، إلا أنه رفض كلية مفهوم القومية. وأكد أن المسلمين لا يعترفون بالقومية ولا ينطبق عليهم أحكامها. ورأى أن القومية بين الأوربيين تشبه العشائرية بين العرب[٩].

وفرق محمد عبده بين القومية التي تعرف بأنها ولاء لقبيلة أو عشيرة، وبين القومية باعتبارها حب الوطن وعلاقة المواطنة. وأشار محمد عبده إلى أن القومية حسب مفهومها الثاني بها ثلاثة مصادر، وهي الحب والاهتمام والكرامة. وأن الوطن هو المكان الذي نكسب فيه قوتنا، وله ننتمي ومنه جذورنا (أصولنا)؛ أنه المكان الذي لنا فيه حقوق وعلينا واجبات، والوطن هو بيت العائلة الذي يمكن فيه للشعب أن يتناقشوا ويتجادلوا.

وهكذا يتضح أن ثمة اختلافًا يبرز بين موقف الأفغاني وموقف محمد عبده تجاه تعريف القومية ومدى مشروعيتها. فالأفغاني يرى الإسلام دائرة واسعة تتضمن في جنباتها القومية، أما محمد عبده فيرى أن القومية مفهوم غير متوافق مع الإسلام. غير أن كليهما أكدا على سمو الإسلام فوق النزعات القومية وكلاهما أعلنا أن الإسلام يتجاوز كل القوميات[١٠]. وكلاهما أيضاً أوضح أن هناك فرقا واختلافا بين القومية والمواطنة. وفتح الأفغاني الباب أمام الجدال فيما يتعلق بالقيم المتصلة بالقومية والإسلام، هذا الجدال الذي توسع داخل التيار الإصلاحي ليصل إلى الأسلمة. وسوف نتطرق إلى بحث أثر هذا التطور على مفاهيم الهوية الذاتية وعضوية الجماعة.

وفي تطور لاحق، قدم حسن البنا[١١] مفهوم القومية الإسلامية والمواطنة الإسلامية. وقال حسن البنا إنه إذا كانت القومية تعني تكريم الأجداد (السلف) والاحتفاء بجذور العائلة وأصولها، والفخر بالعمل وعزة الجهاد في سبيل تحقيق أهداف الجماعة، فذلك لن يكون متعارضاً بأي حال مع الإسلام. فالقومية تصدم بالإسلام فقط عندما تُستغل لعودة واسترجاع تقاليد الجاهلية[١٢] والدعوة إلى ثقافات تحط من شأن الإسلام أو تهمشه. فالقومية التي تميز أمة عن أمة أخرى وتشجع الاقتتال بين الأمم هي قومية مرفوضة. وأوضح البنا أن الأخوان المسلمين لا يؤمنون بمثل هذه القومية الضيقة، والتي قامت على الفرعونية والفينيقية والعروبة. إنما المسلم الحقيقي

هو من يعتنق القومية التى تقوم على مبدأ المساواة بين كل البشر ويدرك ضرورة العمل على تطوير وتنمية الإنسانية. غير أن حسن البنا كان يؤمن أن العروة الوثقى أو الرابطة الوثيقة بين المسلمين هى عروة العقيدة. وهى أقوى من رابطة الدم والأرض. كما أن على المسلمين أن يسعوا للمواطنة إذا كان هذا يعنى حب الوطن وتحريره من المعتدين، ولكن المواطنة مرفوضة إذا فرقت الأمة إلى طوائف وفرق متناحرة، تحارب بأنانية من أجل مصالحها الخاصة. كذا فإن حدود المواطنة الإسلامية تحددها العقيدة؛ أما حدود المواطنة لأى مجتمع أخر فهى حدود جغرافية[١٣] وهكذا يتضح أن فلسفة حسن البنا قدمت التوجه الإسلامى للقومية وكذلك المواطنة.

عقب حسن البنا حدث تطور آخر بواسطة أبو العلا المودودى[١٤] الذى أعتقد أن القومية هى منبع الشر والفساد. وأكد أن مبادئ القومية تتعارض مع مبادئ الإسلام. وذلك يعنى أنه عندما تأتى القومية يغرب الإسلام[١٥]. وأشار المودودى إلى أن مفاهيم الديمقراطية والقومية والعلمانية كلها لا تتوافق مع العقيدة الإسلامية. وعندما توجد هذه المفاهيم يغيب الإسلام. وعندما يوجد الإسلام، ليس هناك مكان لمثل هذه المفاهيم[١٦].

وكبديل عن القومية، قدم المودودى مفهومه عن الإنسانية الشاملة Universal Humanity. فقد أتفق المودودى مع ما يراه حسن البنا من أن محددات القومية ترتبط فقط باللغة والأرض. وأشار إلى أن قبول مفهوم الإنسانية الشاملة لا يرتبط بالأرض ولا اللغة ولا اللون، وكذلك لا يمنع نمو حب الأمة واحترام الوطن. فالإنسانية الشاملة تقبل الاستقلال القومى ولكنها ترفض هيمنة أو سطوة دولة على أخرى[١٧].

لقد اجتهد المودودى لإقامة دولة إسلامية فى الهند المستعمرة، وكذا تصدى البنا للنفوذ الأجنبى فى مصر. وكلاهما كان له نفس المفهوم للرابطة الإسلامية التى تتجاوز الروابط الأخرى القائمة على القومية والمواطنة.

أما سيد قطب[١٨] فقد ذهب لأبعد من ذلك ورفض كل أشكال القومية. وآمن قطب أن القومية التى يطالب بها الإسلام هى قومية العقيدة، فكل الأمم متساوية تحت راية الله[١٩]. وكتب سيد قطب: « إن المجتمع الإسلامى هو للمجتمع الوحيد الذى

يعتبر العقيدة هى أساسه وليست القومية ولا العرق. فجميع المسلمين أمة واحدة خاضعة لله الواحد تحت راية الإسلام»[٢٠] وأضاف: «إن الثقافة الإسلامية لم تكن مطلقاً ثقافة عربية فقط، ولكنها كانت دائماً وأبداً ثقافة إسلامية تماماً. ولم تكن أبداً ثقافة قومية، ولكنها كانت دائماً عقائدية»[٢١].

وهكذا يتبين رفض المفكرين الإسلاميين لمفاهيم القومية والمواطنة التى تعتبر اللغة والأرض والثقافة أكثر أهمية من الولاء الدينى. كما شهد مستهل القرن العشرين قيام بعض الدول على أساس قومى بحت. وكذلك جاء انهيار الخلافة والتركيز على العوامل القومية فى المجتمعات العربية ليعارض فكرة ومفهوم الإسلام الشامل Universal Islam. وعلى الرغم من محاولة الأفغانى لإجراء مصالحة بين القومية والإسلام، نجد أن المفكرين الآخرين رفضوا مفاهيم القومية والمواطنة التى جاءت من الغرب. وتمسك سيد قطب بالرؤية الأصلية للإسلام باعتباره هو قومية المسلمين.

## ٢ ـ النظام السياسى

والآن دعنا نتتبع تطور الأيديولوجية السياسية بعد الأفغانى ونتفحص تأثير هذه التغيرات على الإسلام السياسى.

لم يدع الأفغانى أو محمد عبده لنظام سياسى جديد، كما لم يناديا بقيام دولة إسلامية موحدة. بل كان شغلهما الشاغل هو تحرير الأرض المسلمة من السيطرة الأوربية. ولما كان الأفغانى مدركاً أن الثورة الصناعية كانت وراء تقدم أوربا، وأن جهل المسلمين بالتكنولوجيا الحديثة حال دون تطورهم وتنمية بلدانهم. لذا فقد حث المسلمين أن يتعلموا مهارات نافعة من أوربا بغير أن ينقلوا عنهم فلسفتهم ونظامهم الاجتماعى. وهكذا يتضح أن الأفغانى ميز بين الحاجة إلى التطور التكنولوجى من جهة وبين النظام الاجتماعى والأخلاقى من جهة أخرى. وسيتبنى هذا الرأى المنظرون السياسيون بعد تلك المرحلة لإبراز مدى تميز وصلاحية النظام الإسلامى.

كان الأفغانى مقتنعاً بصلاحية النموذج النيابى (البرلمانى) والخلافة الإسلامية فى إدارة الشئون السياسية. ففى النظام النيابى (البرلمانى) يرى الأفغانى أن بإمكان

المصريين المشاركة فى حكم مصر بواسطة الشورى. و هكذا شجع الأفغانى الخديوى لإجراء انتخابات والسماح للنواب بمناقشة القوانين و إعدادها لكى يتم إقرارها[٢٢]. وأصر الأفغانى على ضرورة أن يعبر البرلمان عن تمثيل حقيقى لكل الشعب وبالتالى يمثل الأمة بأثرها[٢٣].

ثمة أساس جوهرى آخر فى فكر جمال الدين الأفغانى السياسى ألا وهو مفهوم الخلافة الإسلامية[٢٤]. فلم يكن اهتمام الأفغانى ينصب على إقامة دولة إسلامية موحدة وإنما أولى جل اهتمامه لتشجيع التعاون الوثيق بين الدول الإسلامية. وأكد أن «الوحدة الإسلامية أكثر من مجرد التعاون بين القادة السياسيين والدينيين، إنما هى تماسك وتكافل الأمة، أنها الشعور بالمسئولية، والرغبة فى العيش معاً والعمل لأجل رخاء الأمة»[٢٥].

كان الأفغانى ثورياً يؤمن بقدرة الجماهير على تغيير النظام السياسى الفاسد وتثبيت النظام النيابى الإسلامى الذى يقوم على الشورى والخليفة. بينما، كان محمد عبده يدعو لتحقيق تغيير تدريجى عبر التعليم وتجديد وإصلاح الفكر الدينى. لأن المصريين - كما كان يرى عبده - لم يكونوا على استعداد للمشاركة فى نظام برلمانى.

**«ليس من الحكمة أن تُمنح أمة مسئولية، وهى ليست على استعداد لتحملها. فذلك يشبه صبى يبلغ ثروته قبل أن ينضج ..... فإذا كانت الأمة على استعداد لحكم نفسها، فليس للعسكر أى شأن بذلك. لذا فإن ما يطالب به زعماء العسكريين إنما هى مطالب غير شرعية لأنها لا تعكس رغبة الأمة وقد تفتح الباب على مصراعيه أمام الاستعمار الأجنبى»[٢٦].**

تعد «الشورى» فكرة ومفهوماً جوهرياً لدى محمد عبده، فقد عارض انفراد فرد واحد بالسلطة المطلقة ودعا للشورى الجماعية، كما نصت عليها الشريعة الإسلامية، وذلك للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فالله عز وجل لم يترك وضع التشريعات والتنظيمات فى سلطة فرد واحد وإنما جعلها فى يد جماعة من علماء الأمة.

كان محمد عبده يؤمن أن الشورى هى فريضة على الأمة، وأن الأمة عليها أن تبحث عن سبل للتشاور مع الحاكم[٢٧]. كما رفض فكرة مزج السلطة السياسية بالدينية، ودعا لإقامة حكم مدنى. وبرهن على أفكاره بأن فى الإسلام السلطة الوحيدة هى

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وأكد محمد عبده أن الحاكم لديه فقط سلطة مدنية، ولذا فإن انتخابه وعزله هى مهمة موكولة للإنسان وليست وحياً إلهياً. هذه السلطة المدنية ليست متعارضة مع الشريعة الإسلامية. فلقد وضع الإسلام حدوداً لحقوق ومسئوليات الخليفة. والخليفة ليس منزهاً عن الإثم وهنا يصبح دور الأمة بارزاً فى ضبط ومراقبة سلطة الحاكم[٢٨].

إذن كيف اتبع الحزب الوطنى المصرى أفكار محمد عبده السياسية؟ كانت الأطروحات الأساسية لهذا الحزب هى إخضاع مصر لحكم الخليفة التركى ومساندة الدولة التركية مالياً وعسكرياً. كما طلبوا من الخليفة أن يسمح ببعض الحريات ويطبق الشورى، وأن يقبل بدور إنجلترا وفرنسا للتأكد من أن مصر ستسدد ديونها. ودافع الحزب عن إلغاء الامتيازات الأجنبية وإعفاء الأجانب من الضرائب والقوانين المصرية، وأكدوا على أن الحزب الوطنى المصرى ليس حزباً دينياً. وبإمكان جميع المصريين من مسلمين ومسيحيين ويهود الانضمام لعضوية الحزب والتمتع بحقوق سياسية وقانونية متساوية؛ وطالب الحزب من شيوخ المسلمين أن يساندوا هذه التعددية لأن الإسلام يحض عليها. وأن هدف هذا الحزب هو إصلاح مصر سياسياً ومالياً بواسطة الالتزام بالقانون، وتوسيع فرص التعليم وزيادة الحرية السياسية[٢٩].

ويتضح لنا أن محمد عبده دعا بطرق كثيرة لنظام سياسى لم يكن شديد الاختلاف عن تلك النظم التى يتبعها الغرب. ويبين حورانى Hourani أن محمد عبده مثل الأفغانى قام بدمج المفاهيم الإسلامية مع الأفكار السائدة فى أوربا. فالمفاهيم مثل «المصلحة» أصبحت (برجماتية) و«الشورى» أصبحت (ديمقراطية نيابية) و«الإجماع» أصبح (الرأى العام). وأصبح الإسلام متوائماً مع المبادئ الاقتصادية والاجتماعية للقرن التاسع عشر[٣٠]. وتوصل حورانى إلى أن هذا المدخل كان السبب الأساسى الذى يكمن وراء فيضان العقيدة والشريعة الإسلامية الذى أكتسح العالم العربى[٣١]. ويبدو أن هذا الرأى يعبر عن تقييم دقيق لما حدث. حيث يمكن إثبات أن الأيديولوجية السياسية لدى هذين المصلحين كانت تقوم على استرجاع المصالحة بين الإسلام وبين الأيديولوجية الغربية المعاصرة. وقد حاولا أن يجددا الأنظمة التى تقبع على قمة الحكم وقتها عن طريق تبنى مفاهيم حداثية لا يُرى فيها تعارض مع قيم الإسلام. وهذا

فتح الطريق أمام تفسيرات وتأويلات متعددة، كما سمح بتطور توجهين أساسيين فى العالم العربى، وهما التوجه العلمانى، والتوجه الإسلامى المحافظ. كان على رأس التوجه العلمانى مفكرون أمثال طه حسين وسلامة موسى ومحمد حسين هيكل. أما التيار المحافظ فظهر من قياداته رشيد رضا وحسن البنا.

وبالرغم من تشابه الأيديولوجيات السياسية لدى الأفغانى ومحمد عبده إلا أنهما اختلفا فى كيفية تحقيق هذه الأيديولوجيات. فقد كان الأفغانى ثورياً يؤمن بقوة الجماهير، أما محمد عبده فآمن بفكرة التغيير التدريجى مركزاً على الإصلاح فى المؤسسات الدينية والتعليمية. وبدأ كمعلم، وشارك فى ثورة عرابى(١٨٨١-١٨٨٢) والتى باءت بالفشل، ومن ثم عاد مرة أخرى إلى مهنة التعليم.

أما حسن البنا فكان مقتنعاً أن الغرب فى حقيقته ليس سوى قوة استعمارية، وأن الحملة الصليبية هى حملة فاسدة أخلاقياً. واندفع البنا فى شن هجوم على العرب الذين يتعاملون مع الغرب ونعتهم بالمتغربين Westerners وفى خضم جداله مع طه حسين قال إن الإسلام لا يعرف فرقاً بين الدين والسياسة. وإن هذا التقسيم ليس فى صالح المسلمين العرب، لأن هذا يحرم الإسلام من أصوله القومية والثقافية[٣٢].

اتخذ البنا موقفاً حازماً نحو الغرب، فقد رأى فيه مجتمعاً سقيماً، يتملكه الجشع والمادية ويحتاج إلى الإسلام الذى يستطيع أن يطهره من آثامه ويقوده إلى الهناء[٣٣]. كما رأى الإسلام مصدراً لأيديولوجية سياسية سوف تقود الإنسانية لسبيل جديد. ورفض فكرة اندماج الإسلام بالغرب. واشترك مع المصلحين فى إعجابهم بالتطور التكنولوجى لدى الغرب، لكنه رفض أنظمة الغرب الاجتماعية والأخلاقية. كما رأى أن تطور الغرب هو الذى أدى إلى تصنيع أسلحة الدمار وانتشار النزعة الاستعمارية المقيتة. فإن عدم إيمانهم بالله أدى إلى تطور فى التكنولوجيا بلا تهذيب روحى. ولذا فبإمكان المسلمين أن يتعلموا من النظام التعليمى فى الغرب ما يتعلق بالعلوم الطبيعية والنفسية على أن يتحاشوا أى علوم تنكر وجود الله[٣٤].

وفى الوقت الذى رأى فيه حسن البنا أن الأزهر والمؤسسات الدينية الأخرى تتبنى الاتجاه التقليدى الذى يرفض العلمانية والأيديولوجية السياسية الحديثة، لكنها فى ذات

الوقت تقبل النظام الملكى والسلطات الدينية. وكان بعض من تلاميذ محمد عبده قد وضعوا الأسس الفلسفية للاتجاه العلمانى للمجتمع الإسلامى بجهودهم لخلق اندماج بين الإسلام والأيديولوجية السياسية الحديثة للغرب. غير أن حسن البنا استمد أفكاره السياسية من جماعة أخرى وهم المصلحون المحافظون.

ويرى البعض أن المصادر الأساسية التى استقى منها البنا أفكاره السياسية هى القرآن الكريم والسنة النبوية؛ بينما يعتقد آخرون أن البنا لم يكن أكثر من انعكاس للحقائق السياسية فى عصره. فلقد تمسك البنا بان السياسة والحكم هما أذنان جوهريان فى الشريعة الإسلامية لا يمكن فصلهما عن بقية أركان الشريعة الإسلامية.

جدير بالاهتمام أن نميز أفكار حسن البنا عن الحكم كركن من أركان الإسلام وأفكار محمد عبده الذى اعتبر الحكم فعلاً مدنياً. فالبنا يرى أن الإسلام يمتلك نظاماً متكاملاً وشاملاً يتعامل مع كل مظاهر الحياة. الإسلام هو الدولة والوطن والحق والقوة والرحمة والعدل. وآمن البنا أن الإسلام شريعة سماوية تنير السبيل أمام البشر وتخلق النظام فى للمجتمع، والله أوكل المسلمين على حماية الإسلام ونشره وطاعته. وهكذا تكون مسئولية المؤمنين أن يتواصلوا مع غير المؤمنين لتعريفهم بالإسلام.

ولاحظ إبراهيم البيومى غانم أن البنا آمن بأن مهمة الدولة هى تطبيق الشريعة الإسلامية والدعوة إليها. وإذا لم تقم بهذه المهمة تسقط من كونها دولة مسلمة. فالدولة المسلمة تقوم على مسئولية الحاكم، ووحدة الأمة واحترام إرادتها. والحاكم مسئول أمام الله وأمام الشعب. من واجب الأمة أن تعزله من منصبه عندما ينحرف عن السبيل المستقيم. كما أن وحدة الأمة الإسلامية أمر جوهرى ورابطة الأخوية بين المسلمين هى المبدأ الأساسى للإيمان. أما وحدانية الأمة فهى لا تعنى وجود رأى واحد للجميع، ولكن بالأحرى تعنى السماح بالتنوع فى الآراء. والقبول بمبدأ الوحدة فى الإسلام يسمح بالاختلاف فى شؤون ثانوية دون حدوث عواقب ضارة. وكذا هناك حاجة لتطبيق مبدأ الشورى للاتفاق على فهم مشترك فى الموضوعات التى لا تدخل فى سلطة القرآن. ومسئولية الأمة أن تتبع الحاكم وأن تتشاور معه لأجل تحقيق الصالح العام. ويجب أن يتبع الشورى كل من الحاكم والأمة[٣٥]. وأوضح البنا أن النظام

النيابى (البرلمانى) الذى يقوم على الانتخابات الحرة والدستور مع التمثيل والمشاركة يمكن أن يؤدى إلى دولة مسلمة[٣٦].

ومن أهم مكونات أيديولوجية البنا السياسية هو مفهوم «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» الذى يقوم على الشعور الداخلى ثم الفعل. فالشعور الداخلى يعكس رفض الشر أو المنكر والقبول بالمعروف والخير، وهذا يدفع المؤمن إلى السلوك والفعل القائم على مبادئ التماسك الاجتماعى والإنسانية والحق. والتماسك الاجتماعى يُمكِّن المسلمين من مواجهة المنكر ويحجمون عن السلوكيات التى تضر بالجماعة.

أعاد حسن البنا تقديم مفهوم «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»[٣٧] للإسلام السياسى المعاصر، وفكرته عن العلاقة بين الشعور الداخلى والسلوك هى حجر الزاوية فى أيديولوجية الإسلام السياسى. ورغم أن البنا كان مهتماً بالعمل عبر النظام الشرعى، إلا أن فكرته عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كانت بمثابة نقلة تحولية هامة حيث تحول عن الدور المؤسسى الذى دعا إليه محمد عبده إلى الدور الفردى فى الإصلاح السياسى.

أكد البنا على ضرورة عودة الخلافة الإسلامية. وأن فريضة الجهاد[٣٨] هى عنصر جوهرى لتحقيق هذا الهدف. كما رفض الأحزاب السياسية القائمة فى وقته ودعا لتحقيق وحدة سياسية.

استند حسن البنا فى رؤيته السياسية على إعادة تفسير وتأويل النص الدينى. كما مكنته فكرته عن سيادة وهيمنة الله من النظر إلى النص بشكل مختلف. وأصبح مفهومه عن الشورى هو حجر الزاوية لأيديولوجيته السياسية وهو الوسيلة لتحقيق الوحدة والعدل، وذلك عن طريق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. غير أن البنا استخدم المفاهيم الغربية مثل الديمقراطية ومجلس النواب بعد تقديمها برؤية إسلامية. وهكذا أضحت السياسة واجبًا دينيًا إسلاميًا مقدسًا بل ربما تشكل ركنًا من أركان الإسلام.

كذلك أيضا حدثت واحدة من أكبر التحولات السياسية الإسلامية عبر أفكار أبو الأعلى المودودى. فالمصلحون الذين وُجدوا فى عصره كانوا يعملون من داخل النظام

السياسى القائم وقتها. وحاولوا الحث على المفاهيم الإسلامية داخل الأنظمة الحاكمة القائمة. لكن المودودى تخطى ذلك بدعوته لنظام سياسى يحل محل الحكومات القائمة والتى تستند على الأيديولوجية السياسية الغربية.

عرف المودودى الجاهلية بأنها مجتمع يستخدم نظاماً سياسياً يقوم على الحكم البشرى مع وضع التشريع فى يد الشعب لا الله. والشرائع تصاغ وتتغير تبعاً لرغباتهم. مما سيخلق نظاماً اجتماعياً يقوم على المصلحة الذاتية التى تتجاهل الأسس الأخلاقية. كما أن السعى نحو اقتصاد رأس المال سوف يدفع العمال إلى الثورة ويجلب ديكتاتورية اشتراكية. وهذه هى السمات التى اعتقد المودودى أنها تعبر عن المجتمع الجاهلى الغربى[٣٩].

وهكذا يرى ماليس روثفن Malise Ruthven موقف المودودى :

**لم يكن الكفاح الإسلامى يكمن فى استرجاع الماضى المثالى، ولكن الهدف منه هو مبدأ أساسى هنا والآن: إنه مبدأ وكالة الإنسان تحت سلطان الله. ومن ثم، لم يكن الجهاد مجرد حرب دفاعية لحماية دار الإسلام. بل يمكن أيضاً إشعال الجهاد ضد الحكومات التى تقف ضد الدعوة للإسلام الحقيقى لأن حالة الجاهلية (وهى الجهل التى كانت قبل مجىء الإسلام) كانت موجودة فى وقت المودودى وبين المسلمين المعاصرين له**[٤٠].

كما يرى دايفيد سجيفى David Sagive[٤١] وآخرون أن فلسفة المودودى تقوم على أن كل المجتمع الإنسانى يعيش فى نوع من الجاهلية، وأن الجهاد هو السبيل الوحيد لمجابهة هذه الجاهلية حتى يسود الحكم الإسلامى على العالم. وأن المجتمع المسلم ضعيف ويحتاج إلى مزيد من القوة حتى يتمكن من إقامة دولة مسلمة(إسلامية). تماماً كما أن المجتمع المسلم فى مكة اجتاز فترة من العجز والوهن. وتتجلى الحاجة إلى الهجرة من هذا المجتمع، لبناء القوة، ثم العودة لإقامة الدولة المسلمة. وهكذا يبرز أن المودودى آمن بألوهية وسيادة الله كنقيض لألوهية وسلطة الإنسان[٤٢].

قدم المودودى مفهوم الحاكمية. وهو يقوم على أن الإسلام يحكمه الله وحده فى الدين والسياسة والشريعة. والبشر ليس لهم أى حق على الإطلاق لأن يحكموا أنفسهم. بل هم فقط ينفذون إرادة الله. فالله هو مركز الكون. وهو الخالق والحاكم

الأوحد. ومن ثم فحاكمية الله هى الحاكمية الشرعية. ولا يحق للبشر أن يناقشوا الله فى أعماله. بل يجب على الإنسان أن يقبل قدرته الكلية والفائقة ويخضع لها. هذه الحاكمية الإلهية، والتى تطبق بواسطة الخلافة الإسلامية تختلف عن الحق الإلهى للملوك، لأن كل المسلمين مؤهلين فى الإسلام لتولى مهمة الخليفة[٤٣].

يتفرع من هذا المفهوم ثلاثة فروع رئيسية: تشريعى وتنفيذى وقضائى. فمسئولية المشرعين أن يضعوا الأحكام والتشريعات التى تتوافق مع الشريعة الإسلامية. وعلى التنفيذيين أن يطبقوا الشريعة الإلهية وعلى المسلمين أن يطيعوها. والوظيفة الثالثة هى إقامة العدل. كل هذه الصلاحيات تفوض إلى الخليفة الذى تم مبايعته، وليس انتخابه، برضى وقبول من كل المسلمين. وأشار المودودى إلى أن الرسول لم يحدد أى نظامًا بعينه لاختيار الخليفة وترك الأمر للمسلمين لانتقاء أسلوب مناسب تبعاً لظروفهم الخاصة.

أما سيد قطب فقد استلهم مفهومه بشأن الإسلام السياسى من أفكار المودودى. وإننى أتفق مع حسن حنفى فى تأكيده أن مفاهيم سيد قطب عن الجاهلية والجهاد والتى صاغت أولويات رجال الثورات الإسلامية فى شتى أرجاء العالم المسلم السنى، مستعارة ومقتبسة من المودودى[٤٤]. رأى سيد قطب أن العالم يعيش فى الجاهلية، تماماً كجاهلية العرب الذين سبقوا وحى الله بالقرآن على نبيه محمد. ويجب أن نؤمن بحاكمية الله وليس بحاكمية البشر، وأن الله وحده هو الحاكم على الأرض وفى الآخرة. وتبعاً لذلك فعلينا أن نستعد لثورة شاملة ضد حاكمية العباد (البشر) فى شتى مظاهرها وأنظمتها. وان نرفض وندحض كل ديمقراطية وديكتاتورية ورأسمالية أو شيوعية من صنع البشر وليس الله. إن المسلمين لا يؤمنون بشىء سوى الإسلام. والإسلام هو الحل لجميع المشاكل.

فى أبرز وأهم كتب سيد قطب «معالم فى الطريق»[٤٥]، يبدأ بتوصيف الحداثة Modernity كحالة من الجاهلية. ويرى قطب أن الجاهلية هى مجموعة من الظروف وليست مرحلة تاريخية محددة. ومجتمع الجاهلية هو المجتمع الذى يرفض الخضوع لحاكمية الله ويتعبد لآلهة زائفة. ويكتب سيد قطب:

**نحن اليوم نعيش فى الجاهلية، تماما كجاهلية ما قبل الإسلام ، لكنها ربما أعمق وأحلك ظلمة وسواداً. كل ما يحيط بنا يعبر عن الجاهلية : أفكار الناس ومعتقداتهم وعاداتهم وتقاليدهم وثقافتهم وفنونهم وآدابهم وحكمهم وشرائعهم . حتى كل ما اعتدنا على اعتبارها ثقافة إسلامية، أو منابع إسلامية أو فلسفة إسلامية أو أفكار إسلامية ما هى سوى هياكل وبنايات جاهلية[٤٦] .**

رفض سيد قطب مجتمع الجاهلية، ودعا للخضوع الكلى لله. إن الواجب الأساسى ليس تجديد المجتمع أو الانتماء إليه وهو مجتمع جاهلى. لأن هذا المجتمع لا يمكن إصلاحه، بل الواجب هو إجراء تغيير داخلى من أجل تغيير هذا المجتمع [٤٧]. إن إرادة الله أن تكون هذه العقيدة هى أساس الدعوى الإسلامية، وأن أول ما كشفه الله لنبيه محمد أنه «لا إله إلا الله» يعنى ببساطة حاكمية الله. «لا إله إلا الله» تعنى أن السلطة الوحيدة هى لله والشريعة الوحيدة هى شريعة الله.

كما ناقش سيد قطب طبيعة الحضارة الغربية عبر مساعيه لإعادة تعريف ماهية التقدم الحقيقى، والحضارة الحقيقية، والعدالة الحقيقية، والحرية الحقيقية. ورفض المعايير الغربية للحضارة فيما يتعلق بالتقدم المادى والعلمى والتكنولوجى، وأكد أن المجتمع الحضارى الوحيد هو المجتمع الأخلاقى الذى يتحلى بمكارم الأخلاق. كما أن الحرية الحقيقية تقوم على مبادئ الأخلاق الإسلامية وان العدالة الحقيقية هى الإسلامية[٤٨]. وأن كل العلوم الطبيعية يجب أن ترشدنا لله عز وجل، لا أن تحاول فصل التاريخ الإنسانى فى الكون عن إله هذا الكون وحاكمه. ومن جهة أخرى آمن سيد قطب أن العلوم الفلسفية هى حجر الزاوية للحكم والسلطة الجاهلية[٤٩].

غير أن سيد قطب سار فى ركب باقى الإسلاميين كحسن البنا والمودودى، فى تمييزهم بين قبول التكنولوجيا الغربية ورفض الفلسفة التى تكمن وراءها، وتحدث عن الحاجة إلى الاستفادة مما يلائمنا عند الغرب.

آمن سيد قطب أن دعوة الإسلام «لا إله إلا الله» ينبغى أن تكون هى أساس المجتمع المسلم وعندما يقوم هذا المجتمع ويبدأ فى التعرف على احتياجاته، يمكن عندها تشكيل نظام من القوانين والضوابط. أما فكرة السير على قانون محدد مسبقاً لإدارة الحكم فهى

فكرة مُضللة. فالإسلام لم يمدنا بنظرية فى الحكم، وعندما نسن قوانين مسبقة ذلك يحد الإسلام ويضعه فى نفس مستوى نظريات الحكم البشرى. ومن ثم فإن من يحاولون فعل ذلك لا يدركون طبيعة الإسلام ويسيئون تفسير الماهية الأساسية لدعوة الإسلام[٥٠].

رأى سيد قطب أن الحكم يجب أن يكون تشاركياً وليس فى قبضة شخص واحد. واستند فى مفهومه عن الحكومة على العديد من النصوص القرآنية المتنوعة، تعلن عن مبدأ الشورى غير أن طبيعة هذه الشورى المطلوبة وكيف تحدث أو من يقوم بها ومتى- كل هذه الأمور متروكة لأن يقررها جماعة المسلمين، تبعاً لعقيدتهم الإسلامية[٥١]. ويعتقد سيد قطب أن الحاكم يتولى سلطته مستنداً على إرادة المحكومين، فى حين أن احتفاظه بالسلطة يعتمد على التزام الحاكم بالشريعة الإسلامية لا على مساندة المحكومين.

رأى قطب أن النظام الاجتماعى الإسلامى نظام متدفق بالحياة وذو رؤية تقدمية. كما أنه ليس نظاماً محلياً، بل هو نظام كونى شامل. إنه النظام الوحيد الذى يستطيع أن يسد احتياجات البشرية[٥٢]. ولأن النظام الإسلامى ينبثق من الدين الإسلامى لذا فهو ليس نظاماً يناسب فترة تاريخية بعينها أو مخصص لجيل محدد. إنه نظام وضعه الله ليحيى ويبعث الحياة الإنسانية[٥٣].

كذلك يحتل مفهوم «الجهاد» مكانة مركزية فى فكر قطب. فقد أمن بالقتال ضد الأنظمة الحاكمة فى وقته. ورأى أن الجهاد يجب أن يحدث على مستويين: المستوى الأول، وهو المستوى الفردى حيث يطهر المسلم نفسه من نجاسة الجاهلية. والمستوى الثانى، وهو المستوى الجماعى عندما يجاهد المجتمع المسلم ضد الجاهلية نفسها. وكتب قطب:

«قبل أن يدخل المسلم فى الجهاد، عليه أولاً أن يجتاز الجهاد الأعظم مع نفسه ضد الشيطان»[٥٤].

وهكذا، يصبح الإسلام هو الحل لكل المشكلات الأساسية كما أنه يمنح عدالة اجتماعية شاملة ومتكاملة[٥٥]. وتوصل قطب إلى أن أى محاولة لإحداث تغيير من

داخل الأنظمة الحاكمة القمعية المسلمة فى وقته، هى محاولات عقيمة لا فائدة منها؛ فالجهاد هو السبيل الوحيد لإقامة نظام إسلامى جديد. والجهاد ضد كل الأنظمة هو السبيل لكل مؤمن، ومن يرفض الاشتراك فى الجهاد فهو من أعداء الله.

وهكذا يتبين لنا أن الأطروحات السياسية من المصلحين وحتى سيد قطب قد أسهمت فى ظهور الإسلام السياسى. بعض المصلحين رغبوا فى أن يروا الإسلام يصالح الأيدلوجية السياسية الغربية الحديثة ويستند إلى فكرة فصل الدين عن الدولة والبعض الآخر مثل حسن البنا، كان لهم موقف معارض بعمق لهذا التوجه. إذ أدرك البنا الحاجة إلى العودة للإسلام كنظام متكامل يتضمن كل مظاهر الحياة فى دين كونى ينادى به فى كل أرجاء المعمورة.

## ٣ . وضع غير المسلمين

اهتم الأفغانى بفكرة الوحدة بين اليهود والمسيحيين (النصارى) والمسلمين، لكنه وجد أن الفكرة غير قابلة للتطبيق. ورغب الأفغانى أن يتمسك العربى المسلم والمسيحى واليهودى فى مصر وسوريا والعراق، بهويتهم العربية وأن يظل عربياً قبل كل شىء ثم بعد ذلك تأتى الانتسابات الدينية[٥٦]. كما أن مفهوم الأفغانى للجامعة الإسلامية التى تضم جماعات تربط بينها روابط قومية يمكن رؤيته بأنه يرى الإسلام باعتباره دائرة واسعة تحتضن الأمم. وربما نبعت هذه المواقف المتباينة من الظروف السياسية والاجتماعية المرتبكة فى عصره.

وجاءت أفكار محمد عبده بشأن المعاملة الصحيحة للنصارى ضمن دفاعه عن الإسلام ضد الهجمات التى شنها بعض الكتاب الغربيين. ورأى محمد عبده أن المسيحيين ينبغى أن تتوفر لهم حرية اعتلاء الوظائف فى شؤون الدولة وكذلك الحرف والتجارة. ويمكن للأطفال المسلمين أن ينضموا لمدارس النصارى، ويمكن للقادة المسيحيين أن يقابلوا الخليفة، الذى ربما يكافئهم عن جهودهم الناجحة، ويجب أن يحصل المسيحيون على حرية التعليم، كما ينبغى أن يُسمح للرجال المسلمين أن يتزوجوا من نساء مسيحيات بدون أن يتم إجبارهن على ذلك. غير أن المسيحيين عليهم أن يدفعوا الجزية نظير حمايتهم وتمتعهم بالحرية الدينية[٥٧].

أشار محمد عبده إلى أن المسلمين لا يجب أن يُعاملوا الأقباط باعتبارهم من الأعداء، فقط لأن بعضا منهم يسلكون بشكل سيئ نحو المسلمين. (وكان قد أعلن موقفه هذا خلال النزاع الذى وقع بين نائب وزير الحقانية المسيحى وبين بعض المسلمين الذين اتهموه بالتحيز مع المسيحيين فى الوزارة). وكتب محمد عبده: «علينا أن نتعامل مع الأفراد الذين يسيئون إلينا وليس مع الطائفة أو الأمة أو الملة»[٥٨].

يعبر موقف محمد عبده عن الاتجاه التقليدى، إذ يرى أن يتمتع غير المسلمين بحقوق المشاركة السياسية والحرية الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية مع المسلمين وكذلك يدفعون الجزية نظير حمايتهم. كما أدان محمد عبده أى أعمال عنف تجاه غير المسلمين.

أما حسن البنا فقد استند فى موقفه تجاه غير المسلمين إلى مفهومه «لشمولية الإسلام». فقد آمن البنا أن الدين عند الله الإسلام، وأن كل البشرية مدعوة لاتباع هذا الدين الحنيف. وعلل أفكاره بأن أهل الكتاب (اليهود والنصارى) عرفوا هذه الحقيقة كما عرفوا أبناءهم، لكن انغلاق بصيرتهم منعهم من قبول الحق. فحسدوا المؤمنين وكشفوا عن حسد قلوبهم عندما تمنوا أن يرتد المؤمنون عن إيمانهم[٥٩].

ويعتقد البنا أن الوضع السياسى الإسلامى يحترم أوضاع غير المسلمين كما أن الشريعة الإسلامية تحدد أوضاع الأقليات بوضوح. حيث ينبغى إسدال الحماية عليهم، كما يتمتعون بحرية العبادة.

وفى تحليل محمد عبد القادر أبو فارس لاتجاه حسن البنا نحو قضية توظيف غير المسلمين فى الحكومة، يجد أنه شعر بضرورة عدم الاستعانة بغير المسلمين فى القطاع التنفيذى أو التشريعى فى الحكومة. فالبنا يرى أن غير المسلمين قد يكونوا مؤهلين لاعتلاء وظائف فى الدولة المسلمة فى حالات استثنائية، و هى عندما لا يمكن ملء هذه الوظائف بأشخاص مسلمين مؤهلين[٦٠].

أما أبو العلا المودودى فقد تأثر بحقيقة الهند المقسمة بين المسلمين والهندوس. وفى دولته الإسلامية، يُعامل غير المسلمين معاملة مختلفة عن المسلمين لأنهم مختلفون فى الثقافة والثقافة القومية. ولا يمكن أن يتعايش المسلمون مع غير المسلمين فى أمة

واحدة[٦١]. وفى باكستان المسلمة لم يكن لغير المسلمين حق فى تولى الوظائف الرئيسية أو لانتخاب للمجلس الاستشارى. ولكن كان لهم الحق فى تشكيل مجلس نواب مستقل يعبر عن آرائهم ولينافشوا آراء وتحركات الحكومة. ويرى المودودى فى إطار مفهومه للحاكمية الإلهية فى الدول الإسلامية، أنه توجد إمكانية لاشتراك غير المسلمين فى الجماعة الحاكمة إذا ما قبلوا الشريعة الإسلامية والدستور الإسلامى وعملوا به[٦٢].

وهكذا يرى المودودى غير المسلمين باعتبارهم أهل الذمة الذين يعيشون فى دولة إسلامية يحترمون الإسلام فيها ويخضعون لأحكامها. وهم كالمسلمين يتمتعون بكل الحقوق المدنية والحرية الاقتصادية وإمكانية تولى المناصب باستثناء المناصب العليا فى الحكومة. وتكفل لهم حرية العبادة، كما يتم إعفاؤهم من الخدمة العسكرية. على أن يدفعوا الجزية نظير حمايتهم وأمنهم[٦٣].

ومن ثم يتضح من خلال الملاحظة لأوضاع غير المسلمين أنها اتخذت مظهرين: الأول اعتمد فيه المصلحون أن غير المسلمين مؤهلون للمشاركة السياسية فى إطار حدود واضحة، اعتبروهم أهل الذمة الذين يتوجب عليهم دفع الجزية نظير حمايتهم. فى حين، رأى الاتجاه الثانى الذى يتزعمه البنا والمودودى أن غير المسلمين يجب دعوتهم لاعتناق الإسلام، أما إذا أرادوا البقاء فى أديانهم فيمكن أن يتاح لهم مشاركة سياسية ضئيلة تبعاً لاحتياجات الأمة، وذلك فى حالة قبولهم شرائع الدولة الإسلامية.

## ٤. الإسلام السياسى والنهضة

اتخذ الإسلام السياسى اتجاهين مختلفين. فقد بدأ المودودى وسيد قطب تحولاً محورياً لتكوين جماعات إسلامية ثورية مثل «التكفير والهجرة» وتنظيم «الفنية العسكرية» و«الجهاد» و«الجماعة الإسلامية». بينما شجع حسن البنا على إجراء تغيير تدريجى بواسطة التعليم وأسلمة العمليات الانتخابية والنظام النيابى. وورثت عنه جماعة الإخوان المسلمين وجماعة الوسط(٦٤) هذه الأفكار.

## ٥ . التغيير الثورى

عند الإطلاع على الكتابات والوثائق[٦٥] التى قدمتها العديد من الجماعات الإسلامية المختلفة خلال الثلاثين عاماً الماضية تبرز أمامنا أطروحات مثل «التوحيد» و«التشريع» و«الجاهلية» و«حد الكفر» و«الحكم أو الحاكمية» و«الجهاد» وكلها أفكار محورية فى توجهاتهم . وفيما يلى سنتعرض لبعض الأفكار المطروحة فى كتاباتهم . ومن المناسب هنا الإشارة إلى أن استعراض آراء كُتاب هذه الوثائق، لا يعنى بالضرورة اعتبارهم من فقهاء المسلمين . حيث إن هناك جدالاً واسعًا حول هذه الكتابات، والباحث لا يقصد بهذه الإشارة إصدار حكم على كُتاب هذه الوثائق بقدر التنويه .

يعتقد صالح سرية مؤسس تنظيم الفنية العسكرية[٦٦] أن أتباع سبيل الإسلام يسعون لعلاقة حقيقية مع الله، واقعية وأصولية، وأيضاً يسعون لتحقيق التوازن المناسب بين تطوير للمجتمع واتخاذ خطوات ثورية[٦٧] .

وأوضح صالح سرية وشكرى أحمد مصطفى[٦٨] أن الأهداف النهائية لسبيل الإسلام هى رضا الله عز وجل وإقامة الخلافة الإسلامية[٦٩] . احتوت طرقهم على عناصر أصولية من الإسلام للدعوة لاتباع سنة الرسول، علاوة على الاستفادة من التقنيات الحديثة( فى العلوم والتسلح والاقتصاد) وشن جهاد ثورى ضد شرور المجتمعات الجاهلية .

فى كل هذه الكتابات تتجلى الفكرة الرئيسية المستمدة من القرآن الكريم وهى ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠] . ويذكر أن هذا الشعار رفعه قديماً الخوارج ضد خلافة على بن أبى طالب (٦٥٦-٦٦١م) [٧٠] . وكل هذه الجماعات تؤكد على أن الحكم فى القرآن الكريم يرسخ بوضوح الصبغة الكلية للإسلام . وهم يؤكدون على استحالة الفصل بين مملكة الله وبين الملك الأرضى فى الإسلام . فالإسلام هو دين السماوات والأرض، وهو يقدم صورة متكاملة للحياة، بما فيها السياسة والحكم[٧١] .

وسعياً لتوضيح هذه الفكرة بمزيد من التفصيل، أوضح صالح سرية زعيم تنظيم «الفنية العسكرية» أن الله وحده هو المُشرع . وأن العالم الإسلامى يحكمه القرآن والسنة النبوية وأى خروج عنهما فى التشريع هو كفر بالله[٧٢] . وفى إحدى المنشورات

الخاصة بالجماعة الإسلامية، يصفون فيها النقاش حول الشريعة الإسلامية فى مجلس الشعب بأنه كفر. فلا يحق لأحد على الإطلاق أن يناقش شريعة الله[٧٣]. ومن ثم، فالله وحده هو المشرع والحاكم، ولا يحق لمجلس الشورى أو الشعب أو حتى الأمة بأسرها أن تسن التشريعات[٧٤].

أما عبود الزمر - أحد مؤسسى جماعة «الجهاد»[٧٥] فيشير إلى أن القومية والديمقراطية والمواطنة والدولة القومية كلها اتجاهات كافرة. لا يمكن أن تتوافق الديمقراطية مع الإسلام لأنها تمنح سلطة التشريع للشعب لا لله. كما أمن هؤلاء الثوار بأن القومية حرام ولعنة فى العالم الإسلامى. وإن الدول التى استعانت بالنظام النيابى وسمحت بالحرية الفردية وسمحت بالاختلاط بين الجنسين تسببت فى انهيار الأمة الإسلامية[٧٦].

ويؤمن كمال السعيد حبيب- الذى أصبح زعيم جماعة الجهاد- [٧٧] أن العلاقة بين المسلمين تتجاوز المكان والزمان. إذ أن ما يربطهم جميعاً هو الإسلام[٧٨]. وأن الخليفة يجب أن يبايعه المؤمنون. وتكون مهمته الأساسية هى إقامة العدل والحكم بالشورى. والخليفة يستشير المسلمين فى القضايا الهامة فقط عندما لا تتوافر لهذه القضايا حكم حاسم فى الشريعة. ويجتمع مجلس الشورى المنتخب لتنفيذ الشريعة. والمجالس المنتخبة ليس لها سلطة فى القضايا التى تحكم فيها الشريعة، ولكنها مسئولة للاختيار بين التفسيرات البديلة فى موضوعات لم تتطرق إليها الشريعة بشكل واضح ومباشر.

ويجب عزل الحاكم من منصبه إذا فشل فى تحمل واجباته وهى تطبيق الأحكام حسب الشريعة الإسلامية. ويتحدد قرار عزل الحاكم أو الإبقاء عليه بناء على أى الخيارين ينجم عنه ضرر أقل للأمة. أما إذا أصبح الحاكم من الكافرين، هنا يتحتم على المسلمين عصيانه وإهدار دمه[٧٩].

إن إقامة الدولة الإسلامية وإعلان الخلافة هى فريضة مقدسة[٨٠]. وعلى المسلمين أن يعزلوا الحاكم الفاسد، ويبيدوا أى جماعة تحول دون تطبيق الشريعة الإسلامية، كما أن على المسلمين فريضة تحرير وطنهم ونشر الإسلام[٨١].

وهكذا صار هذا البديل الإسلامى لا مناص منه لإنقاذ العالم من الجاهلية[٨٢]. لذا يتحتم على المسلمين أن يحصلوا على التعليم الدينى والعلمى، وكذلك التدريب

الروحى والبدنى، وعليهم أيضاً أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر.[٨٣]. ويسيروا على منهاج الأمة الإسلامية وهى هداية القرآن وفريضة الجهاد[٨٤].

تباينت وجهات نظر هذه الجماعات بشأن المجتمع الكافر الذى يقيمون فيه. فبينما يعتبر شكرى مصطفى أن المجتمع المصرى كله مجتمع كافر[٨٥]. لذا فمن غير المسموح لأعضاء جماعته أن يصلوا وراء الأئمة فى المساجد[٨٦]. كما يحظر على أعضاء جماعته أن ينضموا للخدمة العسكرية لأن المؤمن ليس عليه أن يحارب ويموت لأجل مجتمع كافر[٨٧]. ولتجنب التجنيد والخدمة فى مجتمع كافر، عليهم أن يسعوا للهجرة إلى أراضٍ منعزلة حيث يمكنهم الاستعداد والتدريب لتغيير هذا المجتمع الكافر[٨٨].

فى حين يرى صالح سرية أن المجتمع ضحية للقيادات السياسية الفاسدة الذين لا يمكن عزلهم. ومن ثم لم يبال تنظيم الفنية العسكرية بقاعدة للمجتمع، لكنه أدان السلطات السياسية القابعة فى الحكم فى وقته. وكان هدف التنظيم النهائى هو إقامة دولة إسلامية بعدة وسائل، فسمح لأعضائه بالمشاركة فى الانتخابات، وكذلك تأسيس حزب سياسى والتسرب إلى داخل كل المؤسسات الحكومية للاستعداد للقيام بانقلاب لعزل النظام الكافر والإطاحة به[٨٩].

كما أدانت جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية النظام السياسى القائم، بل إنهم تجاوزوا ذلك بأن ناقشوا مدى شرعية وصلاحية المؤسسات الحكومية والمدنية ؛ كما رفضوا الاعتراف بالنظام وقوانينه .

فى كل هذه الكتابات السابقة يتجلى مفهوم الجهاد كمفهوم جوهرى فى عقيدة الإسلام السياسى. فالجهاد هو السبيل الوحيد لإقامة دولة إسلامية، والجهاد هو الفريضة الإسلامية المقدسة إلى أن يأتى يوم البعث. والجهاد ضد الحكام الكافرين والحكومة غير المسلمة هو واجب مقدس وفريضة. ومسئولية المسلم أن يجاهد ويحارب فى سبيل نشر الدين الإسلامى والقضاء على الكفر، كما فعل المسلمون فى فجر الإسلام، هم مطالبون الآن بإعلاء راية الجهاد فى سبيل الله ورفعة الإسلام[٩٠].

أما محمد عبد السلام فرج[٩١] صاحب كتاب « الفريضة الغائبة» فقد أكد أن الجهاد هو فريضة على كل مسلم. وليس هناك ما يسمى بالمظاهر المختلفة للجهاد لكن ثمة مراحل مختلفة منه. وكل من يفرّ من ساحة الجهاد فهو أثيم ولن يلقى سوى الخزى والعار[٩٢].

يقسم الإسلام العالم إلى دار الإسلام ودار الكفر. أما دار الإسلام وفيها يُطبق حكم الله حتى لو كان كل سكانه من الكافرين. وأما دار الكفر فهو المكان الذى لا يقام فيه حكم الله حتى لو أن كل قاطنيه من المسلمين. والمسيحيون يعبدون عيسى (المسيح) ولذا فهم يعارضون تطبيق الشريعة الإسلامية فى مصر لأنهم يرغبون فى حماية جهودهم التبشيرية والتنصيرية[٩٣].

لقد سادت أفكار المودودى وسيد قطب على الإسلام الثورى. فالأفكار مثل التوحيد والتشريع، والجاهلية وحد الكفر والحكم لله (الحاكمية) والجهاد، وكلها ظهرت مع كتابات المودودى، ثم قام سيد قطب بتطويرها، نجدها قد سيطرت على كل الأطروحات التى ظهرت فى الكتابات التى عرضتها هنا. واتسمت هذه الأطروحات برفض المجتمع القائم وأنظمته الحاكمة، وتكفير كل الأنظمة البشرية، وإدانة فساد الثقافة الغربية وأيديولوجيتها السياسية. كما أدرك الكتاب ضرورة عزل الحكام الكافرين وإعادة تشكيل الدولة الإسلامية فى سياق تسود فيه الشريعة الإسلامية. وتلك هى الثورة التى تسعى لتغيير المجتمع العربى من القمة إلى القاع.

## ٦. التغيير التطورى (التدريجى)

إن جذور أيديولوجية «الأسلمة» Islamisation تتعمق فى أفكار حسن البنا، وهى تسعى لتحقيق تغيير تدريجى عبر التعليم والإصلاح. وهنا يُنظر إلى الإسلام باعتباره ثقافة. وتكون المهمة الرئيسية هنا هى الاستفادة مما يناسب من تراثنا وتقرير العناصر التى لا تناسب عصرنا الحالى من التراث. هذه العملية التى تقوم على إعادة تقديم العناصر الملائمة من التراث وتجنب العناصر غير المناسبة، هى أساس الإسلام كثقافة. وهى تؤدى إلى حركة سياسية متوافقة مع الإسلام المعاصر، التى يتجدد يوماً بعد يوم. وهذا التوجه كان هو السمة المميزة لحركة الوسط ولبرنامجها[٩٤].

يرى حزب الوسط (تحت التأسيس) أن الثقافة الإسلامية تناسب كل العصور. وقد ولت مرحلة انهيارها والآن يمكنها أن تسهم فى إحياء وتوطيد كل الجماعات التى تسعى لتحقيق تغيير سياسى. ويؤمن حزب الوسط أن الثقافة الإسلامية ليس بها أقليات «تبعاً للمفهوم الغربى للأقلية. ففى الغرب لا يمكن أن تتعايش الجماعات المختلفة معاً إلا إذا نبذوا الدين جميعا» أما أعضاء حزب الوسط، فإيمانهم بالله منحهم القدرة أن يؤمنوا بالتعددية وأن يعملوا معاً لإنقاذ هذا العالم الملطخ بالتعصب العنصرى[٩٥].

لم يعتقد مؤيدو حزب الوسط أنهم يملكون الحقيقة المطلقة، بيد أنهم تحدثوا عما يدركون أنه الحق من منظورهم كأفراد عاديين. فى الوسط يمكن لأى شخص أن يعترض، وكذلك أن يشارك فى التغيير والتطوير. كما أن التعددية الدينية والثقافية أمر له قيمة كبيرة، فهو جزء من إرادة الله. وترى حركة الوسط أن ثمة إمكانية لإجراء مصالحة قومية بما يمهد السبيل إلى الديمقراطية[٩٦]. وكذا فإن القومية المصرية هى جزء لا يتجزأ من هيكل الأمة العربية والإسلامية ولا يوجد ثمة تعارض بين كونك مصرياً وعربياً ومسلماً. فهذه هى الهوية الكلية (الشمولية) التى تتميز بها الأمة[٩٧].

تنص المادة الثانية فى الدستور المصرى على أن الإسلام هو دين الدولة، وأن اللغة العربية هى اللغة الرسمية للدولة. وأن مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى للتشريع. والقرينة الإسلامية واضحة جلية لكل المصريين فى سن القوانين والدستور. هذا الانتماء الإسلامى للمسلمين كبديل هو حقيقة ثقافية للأقباط الذين يعظون باللغة العربية، وقد ترجموا كتابهم المقدس إلى اللغة العربية.

تحمل حركة الوسط على عاتقها مهمة أساسية وهى إعمال المادة الثانية من الدستور. الأمر الذى من شأنه أن تُسدد الشريعة الإسلامية احتياجات الأمة فى كل مكان وزمان. هذا الحكم الإسلامى يطبق بعدالة ومساواة على الجميع؛ بيد أن غير المسلمين يحتفظون بقانونهم الخاص فى الموضوعات الخاصة بهم مثل الزواج والعلاقات الأسرية. كما أن الشريعة الإسلامية تترك الكثير من المناطق مفتوحة على مصراعيها أمام الإبداع والتجديد ولسن تشريعات جديدة. حيث إن حزب الوسط يعتقد أن هذه المناطق

متروكة للمسلمين ولغير المسلمين لكى يطوروها معاً، دون أن يتعارض ذلك مع روح الشريعة الإسلامية[٩٨].

الشريعة الإسلامية تحتوى على مراجع أو أسانيد دينية وأقسام ثقافية. أما الجزء الدينى فيطبق على المسلمين وأما الجزء الثقافى فيطبق على المسلمين وغير المسلمين. ومن هذا المنطلق نجد أن الشريعة الإسلامية تتيح التعددية الدينية. وهنا يبرز أن التغير الإسلامى التطورى Evolu tionary يقوم على مبدأ المساواة بين المسلمين والمسيحيين لأنهما عنصرا الأمة الواحدة والثقافة الواحدة برغم اختلافهما فى الدين وهما متساويان ليس فقط فى الحقوق ولكن أيضاً فى المسئوليات. وتؤمن حركة الوسط بأنه لا ينبغى حرمان شخص ما من اعتلاء أحد المناصب أو الوظائف بسبب انتمائه الدينى. كما يجب أن تعكس القوانين الظروف المعاصرة. كما أمنت الحركة بحق كل شخص فى الأمة فى الحديث والتعبير بحرية. باستثناء بعض الموضوعات التى تتعلق بالفرائض والشئون الدينية التى يجب أن تُترك للمؤمنين بهذا الدين [٩٩].

الأمة ـ وليست الدولة ـ هى مصدر السلطات. فالدستور هو دستور الأمة والقوانين هى قوانين الأمة. لا يحق للدولة أن تُغير القوانين أو الدستور لأن الدستور والقوانين هى من الأمة، الأمة وحدها هى من تملك الحق لإجراء أى تغيير. ولأن الأمة هى مصدر السلطات، لذا فهى لا تنتخب ممثليها بل تختارهم. هذا الاختيار سيتم عبر مؤسسات دينية واجتماعية وسياسية متعددة وبشروط ومواصفات ترضى الأمة [١٠٠].

وهكذا يتبين أن حزب الوسط يطالب بحرية المؤسسات المدنية واستقلال المؤسسات الدينية والنقابات والاتحادات. إن الهدف السياسى للوسط هو أسلمة النظام السياسى. كما أن فكرة الاختيار، وليس الانتخاب للممثلين هى فكرة إسلامية. ولقد دعا الوسط لتطبيق الشريعة الإسلامية مع التجديد لكى يضمن انضمام غير المسلمين فى الأمة. كما أن مفهوم الثقافة العربية الإسلامية ذات البعدين الدينى والثقافى أسهم فى فهم جديد لوضع غير المسلمين داخل الأمة. وكذا فإن إتاحة الفرصة للمسلمين وغير المسلمين للمشاركة معاً فى عمليات التشريع فى القضايا التى لم تتناولها الشريعة الإسلامية، هى ابتكار وتجديد يمكن أن يُسهم فى تحقيق المساواة.

## ٧ . مناقشة أسباب ظهور الإسلام السياسى

وجد بعض المراقبين أسباباً اجتماعية واقتصادية وسياسية تفسر نشأة ونمو الإسلام السياسى. حيث ذكروا بعض العوامل والتى على رأسها التغييرات والأحداث التى وقعت فى العالم العربى والعالم بصفة عامة كمسببات لهذه الظاهرة. إلا أن هذه الرؤية النظرية قد تعرضت للتفنيد بقوة من الإسلاميين وخاصة من كمال السعيد حبيب.

لقد حلت الوحدة الإسلامية محل القومية العربية التى فقدت مصداقيتها. كما أن الانهيار الاقتصادى والفشل فى تحقيق حلم التنمية قلل من الاحترام للدولة القومية. ويشير كروان إلى أن انهيار شرعية الدولة نتج عن التطور غير المنتظم والتحول إلى المدينة (التمدن) والتحرر الاقتصادى، هذه العوامل زادت من حدة التطور الاجتماعى والإزاحة Displacemen [١٠١]. كما كان لسقوط الشيوعية تأثير كبير على الإسلام السياسى؛ فقد بدا ذلك للإسلاميين وكأنها رسالة من الله تخبرهم أن الإسلام قد انتصر.

أما الحشان فيشير إلى أن انهيار الشيوعية بدا كبرهان على فشل القوانين أو الشرائع البشرية. بالإضافة إلى أن الأحداث التى وقعت فى نهاية الثمانينات وبداية التسعينات من القرن الماضى - شجعت الاتجاهات الراديكالية لأن تعتقد أنه طالما أن الشعب الملحد فى الاتحاد السوفيتى استطاع التخلص من حكومته، فبالأحرى الذين يقفون فى جانب الله سيكون لهم فرصة أفضل للإطاحة بالنظام الفاسد. وكذا، إذا كان الاتحاد السوفيتى قد انهار دون قتال، فكم بالأحرى تلك الأنظمة الضعيفة فى الشرق الأوسط و التى سوف تتهاوى أيضاً [١٠٢]. علاوة على الخواء والقطيعة التى حدثت فى العلاقات الدولية عقب نهاية الصراع بين الشرق والغرب. كما أن الفكرة الغربية التى تنادى بأن الإسلام أصبح الآن هو العدو البديل للغرب عقب انهيار الكتلة الشيوعية، شجعت الإسلاميين لاعتبار الإسلام أيديولوجية سياسية يمكن أن تقهر الغرب.

كما أن الارتباك والتشوش فى السياسة الغربية شجع على اتساع الإسلام السياسى. فيمكن ملاحظة أن المساندة الأمريكية للجماعات الإسلامية المسلحة فى أفغانستان ضد الاحتلال السوفيتى هناك، والدعم الغربى للحكومات العربية غير الديمقراطية وكذلك

مساندة الغرب لإسرائيل وتدمير العراق فى حرب الخليج الثانية، كلها أمثلة جيدة لهذه السياسات المتناقضة، بل إن هذه السياسات بدت وكأنها تؤكد العداء الغربى للشرق الأوسط المسلم.

على جانب آخر نجد أن محاولات بعض الحكومات لتتحول نحو العلمانية، مع وجود توجه قوى لتهميش الإسلام، و ذلك رغبة فى التحديث والعصرنة والرخاء الاقتصادى السريع، كل هذه العوامل أسهمت فى تشكيل نخبة جديدة استفادت من قوة الدولة وهمَّشت الجماعات التقليدية مثل الجماعات الدينية وصغار مُلاك الأراضى. وهكذا أضحى الدين هو رجاء المهمشين من قبل قوى التحديث وأصبح التغيير السياسى الحقيقى مطلبهم الأكيد.

ولشرح هذا الاتجاه، يحدد سايد Sayyid ست أفكار رئيسية أسهمت فى اتساع الإسلام السياسى، وهى كالتالى:

١- فشل النخبة القومية العلمانية.

٢- الافتقار إلى المشاركة السياسية تحت حكم الأنظمة السلطوية.

٣- عجز الجماعات الأخرى عن الوصول إلى السلطة والثروة بسبب سيطرة وتسيد النخبة الحاكمة.

٤- تدفق البترول والدولارات وكذلك التطور الاقتصادى الفجائى نتج عنه تآكل الروابط الاجتماعية التقليدية وظهور جماعات جديدة مع نمو اقتصادى سريع للغاية وتدمير أساليب الحياة المستقرة، كل هذا دفع الشعب للعودة إلى تقاليدهم كأسلوب للتعامل مع هذه التغيرات والحد من تأثيرها.

٥- الارتفاع الهائل فى أسعار البترول دعم مصادر دخل الدول الإسلامية المصدرة للبترول مما ساعدها على تمويل المؤسسات الإسلامية ومساندة الاتجاهات الإسلامية المحافظة.

٦- الأثر الناتج عن التآكل الثقافى الناجم عن تبعية المجتمعات المسلمة للغرب مما ساهم فى إضعاف الهوية الإسلامية [١٠٣].

إن اتساع هذه الحركة جاء نتيجة لحقيقة أن الإسلام السياسى استخدم لغة قريبة من الوعى العربى الإسلامى. فاستخدم كلمات مثل الدولة الإسلامية والمصارف الإسلامية والشريعة الإلهية والنظام السياسى الإسلامى والشورى والخلافة. وتلاحظ عزة كرم: «أنه فى جميع أنحاء العالم العربى مع الأخذ فى الاعتبار الاستثناء الملحوظ فى السودان ظلت التوجهات الإسلامية هى البديل الذى لم يتم تجربته أو تطبيقه فى مقابل الأنظمة القائمة، والتى جاءت جميعها بأساليب غير ديمقراطية ودون انتخابات لكى ما تمثل شعبها»[١٠٤].

وكنتيجة للأزمة الأيديولوجية التى اتسمت بها نهاية القرن العشرين، تم تقديم الإسلام كأيديولوجية جديدة ودين شامل وكونى له القدرة على تجاوز الحدود وتشكيل هوية خاصة به وأصبح الإسلام بديلاً عن الأنظمة السياسية القائمة.

يشير كروان إلى أن صيغة «الإسلام هو الحل» للمشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية أصبحت فكرة مناسبة فى هذا السياق، اهتمت العديد من الجماعات الإسلامية بإيجاد أساسات اجتماعية لهذه الدعوة[١٠٥]. وتوصل كروان إلى أن: «الكثير من الجماعات الإسلامية اشتركت فى هدف واحد: وهو استغلال هذه الأزمة سعياً لإقامة دولة إسلامية»[١٠٦].

أما كمال السعيد حبيب والذى هو أحد قادة جماعة الجهاد، فيؤكد أن العوامل التى ذكرها سايد وآخرون والتى ساهمت فى زيادة الإحياء الإسلامى كلها غربية وصليبية السمة. وهو يؤكد على أن الاعتقاد بأن الضغوط الاجتماعية هى التى سببت الإحياء الإسلامى هو اعتقاد عار من الحقيقة. فمن الشطط أن يُوصف الإحياء الإسلامى كرد فعل للبيئة الاجتماعية. تلك ليست سوى محاولة للتقليل من أهمية الإحياء الإسلامى بجعله مجرد تطور طبيعى نتيجة لظروف اجتماعية سائدة. كذا فإن وصف الإحياء الدينى كحركة احتجاج ومعارضة اجتماعية هو تشويه متعمد لهذه الحركة الفريدة التى تمثل كل الجموع المسلمة وتعبر عن رجاء وآمال كل هؤلاء البشر[١٠٧].

***

## ٨ . الخاتمة:

لقد استهل الأفغانى هذا المجال مفسحاً الطريق له لكى يتطور فى صورة إسلام سياسى معاصر . فمفهومه للجامعة الإسلامية دفع حسن البنا لاعتناق أفكار القومية الإسلامية والمواطنة الإسلامية، كما جعلت المودودى يرفض كلتا الفكرتين، وظهرت فى تعريف سيد قطب للقومية باعتبارها الإسلام . وصارت وحدة الإسلام مرهونة بالاندماج بين الدين والقومية فى دولة إسلامية ؛ وأصبحت إقامة هذه الدولة وإحياء الخلافة الإسلامية فريضة دينية .

و«التوحيد» هو المفهوم للمحورى فى تطور الإسلام السياسى أيديولوجياً . وهو أساس «الحاكمية» وهى النظام السياسى الذى يقوم على حكم الله وليس على القوانين البشرية . والهدف النهائى لهذا النظام السياسى هو الدعوة الإسلامية . فالسياسة والدعوى الإسلامية متحدان ؛ وأى نظام سياسى لا يقوم على مبدأ الحاكمية لله هو نظام فاسد وغير شرعى .

إن فكرة الحاكمية لها تضمينات عديدة فى تطور الإسلام السياسى أيديولوجياً . بعض المصلحين كانوا يبحثون عن المعرفة ومن ثم بذلوا جهودا كبيرة لمصالحة الإسلام مع الغرب . أما حسن البنا والمودودى وسيد قطب والزمر وفراج وسرية وآخرون فقد دعوا لإسلام سياسى معاصر، وجميعهم أشاروا إلى أن الفطرة هى أساس معرفتنا بالله . فالله وحده هو مصدر المعرفة والتشريع ويجب الخضوع الكامل له ولحاكميته كما أكدوا أن الأنظمة التى صنعتها يد البشر لا يمكنها أن تتصالح مع الله، لذا سعى سيد قطب وقادة الإسلام السياسى المعاصر لتحقيق التغيير الكلى من أعلى إلى أسفل عبر الثورة . ونادوا بأن الأنظمة الحاكمة القائمة غير صالحة ويجب عزلها والإطاحة بها تماماً واستبدال حاكمية الله بها .

ومن العوامل الحاسمة فى تطور الإسلام السياسى أيديولوجياً كانت العلاقة بين عبادة الله وبين الشريعة الإسلامية . وكان البنا هو من طور هذه الفكرة، بتحديده الهدف الأساسى للدولة الإسلامية بأنه الدعوى والحض على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كعمل فردى، و قد طور سيد قطب هذه المفاهيم حتى صارت عقيدة تطلب اتخاذ أفعال .

كذا تتجلى فكرة « شمولية الإسلام» كمفهوم مركزى فى الإسلام السياسى من الأفغانى وحتى سيد قطب. وهذا المفهوم دفعهم إلى التمسك بأن الإسلام يمكن تطبيقه على كل المجتمعات وفى كل العصور لأن الإسلام هو دين الفطرة، وهو الدين الجدير بالقبول من كل البشر.

أخيراً يمكننا القول بأن تقسيم الإسلام السياسى إلى مشروعين سياسيين يهدفان للتغيير ليس تقسيما قاطعا أو واضح المعالم فكلاهما له جذور أيديولوجية متشابهة تهتم بالعلاقات بين الشريعة والسياسة وتطبيق الشريعة الإسلامية. إذاً فعلى الرغم من أنهما يختلفان فى مناهجهما فهما يهدفان إلى مشروع سياسى يتجسد فى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة وإقامة الخلافة.

* * *

## الهوامش:

١- رفاعة الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣) كان مقتنعاً بوجود اختلافات ضئيلة بين مبادئ الشريعة الإسلامية ومبادئ القانون الطبيعى الذى شيدت عليه ركائز أوربا الحديثة. ومن ثم فلا يوجد تعارض بين الشريعة الإسلامية وبين قيم الحداثة الغربية الداعية للمساواة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية. وثمة مصلح آخر وهو جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩-١٨٩٧) الذى رأى أن الشرق عليه أن يتعلم التقنيات النافعة من أوربا ولكن عليه أن يحذر ويتجنب الأخلاقيات الاجتماعية التى تقبع وراء هذه التقنيات. واهتم الأفغانى ببحث مدى إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية على الحياة المعاصرة، لذا فقد نادى بفتح باب الاجتهاد من أجل تجديد دور الدين وتطبيق مبادئ الإسلام على مشاكل العصر. أما محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥) فقد كان ثالث مصلح عمل على تطوير قراءة جديدة للإسلام وكان لمجهوداته تأثير كبير على كل تجليات الإصلاح الإسلامى. ويرى محمد عبده أن الإسلام قد سبق بالدعوة إلى المبادئ الغربية مثل الديمقراطية والمساواة، وأن العودة إلى التراث الإسلامى الصحيح الذى تعرض للتشويه عبر القرون ينبغى أن يكون الأساس للإحياء الإسلامى.

ولمزيد من التفاصيل انظر:

Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798- 1939, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, PP. 114-127. Also in David Sagive, Fundamentalism and Intellectuals in Egypt 1973-1993, London: Frank Cass, 1995, PP. 18-21.

٢- جمال الدين الأفغانى، الأعمال الكاملة، تحرير: محمد عمارة، القاهرة ١٩٦٨، ص. ٣٤٩-٣٥٠. انظر أيضاً جمال الدين الأفغانى، الخاطرات، بيروت: ١٩٣١، ص. ٤١٦.

٣- جمال الدين الأفغاني، ١٩٦٨، ص. ٣٠٧.

4. Gamal Al-Din Al-Afghani, "Islamic Solidarity", in Islam in Transition: Muslim Perspectives, John J. Donohue and John L. Esposito (eds.), New York and Oxford: Oxford University Press, 1982, P. 21.

5. Gamal Al-Din Al-Afghani, "An Islamic Response to Imperialism", in Islam in Transition: Muslim Perspectives, John J. Donohue and John L. Esposito (eds.), New York and Oxford: Oxford University Press, 1982, P. 16.

٦- جمال الدين الأفغاني، ١٩٣١، ص. ١٣٩ .

٧- محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨، ص. ١٣٤ .

٨- المرجع السابق، ص. ١٦٧- ١٦٨ .

٩- محمد عبده، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، تحرير محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣، ص٥٠٦- ٥٠٨ .

١٠- جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، «القومية والدين الإسلامي»، في العروة الوثقى، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٠، ص. ٥٠ .

١١- ولد حسن البنا (١٩٠٦- ١٩٤٩) من أسرة تنتمي إلى قاع الطبقة الوسطى في المحمودية بمصر. وتخرج في دار العلوم وقام بتدريس اللغة العربية في مدرسة ابتدائية عامة في الإسماعيلية. ولقد تأثر حسن البنا بما رآه من الاستعمار والظلم الناجم عن تمييز بعض المصريين ممن لديهم امتيازات أجنبية، مما دفعه مع ستة من رُفقائه لتأسيس جماعة الإخوان المسلمين في عام ١٩٢٨، والتي تنتسب إلى الإسلام السياسي. ولمزيد من التفاصيل انظر:

Mir Zuhaiz Husagn, Global Islamic Politics, New York: Harper Colli College Publishers, 1995, P. 35.

١٢- الجاهلية مصطلح يشير إلى العصر الذي ساد فيه الجهل قبل الإسلام. والمصطلح مقتبس من آيات القرآن الكريم.

١٣- حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، الإسكندرية، مصر: دار الدعوة، ١٩٩٠، ص. ٢٤-٢٧ .

١٤- وُلد المودودي (١٩٠٣- ١٩٧٩) في مدينة أورانجباد بالهند. وتعلم في مدرسة الفقه ثم انتقل إلى دار الأمة بمدينة حيدر أباد، حيث واصل دراسته الإسلامية. وتوفي والده وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره، وعندها ترك الجامعة واشتغل بالصحافة في جريدة إسلامية. وبعد الحرب العالمية الأولى التحق بحركة «الخليفة» والتي كانت تهدف إلى حماية الخلافة الإسلامية من التأثير الغربي وحركات الهجرة التي شجعت المسلمين في الهند للهجرة إلى أفغانستان. كما

أسس حركة «الجامعة الإسلامية» في عام ١٩٤١ والتي كرست جهودها لنشر رؤية المودودي للدولة الإسلامية في باكستان. وفي عام ١٩٥٨ لعب المودودي ومعه الجامعة الإسلامية دوراً بارزاً في صياغة الدستور الباكستاني الإسلامي. ولمزيد من التفاصيل انظر:

Mir Zuhaiz Husagn, 1995, P P.55-65. -

١٥- أبو الأعلى المودودي، الأمة الإسلامية والقضية القومية، ترجمة سمير عبد الحميد إبراهيم، القاهرة: ١٩٨١، ص. ١٥٣- ١٦٩، وأبو العلا المودودي، الحاكمية الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس، القاهرة: ١٩٧٧، ص ١٤٠ .

١٦- أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنية الحديثة، القاهرة: ١٩٧٨، ص. ٤١-٤٢ .

١٧- المرجع السابق، ص٣٤ .

١٨- ولد سيد قطب في مدينة أسيوط بصعيد مصر. وتخرج في جامعة القاهرة، حيث نال دبلومة في الفنون في عام ١٩٣٣ والتحق بالعمل في وزارة التعليم حتى عام ١٩٣٩، ثم قدم استقالته لكي يتفرغ للكتابة الدينية. وفي عام ١٩٤٩ ذهب إلى الولايات المتحدة لمدة عامين وهناك انقلب ضد الحضارة الغربية. وبعد عودته إلى مصر عام ١٩٥١ انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين، وفي عام ١٩٥٦ أصبح رئيس تحرير مجلة الإخوان «الدعوة». وفي عام ١٩٥٤ تم اعتقاله بسبب معارضته الاتفاقية المصرية البريطانية في تلك السنة وصدر ضده حكم بالسجن ١٥ عاماً. وأطلق سراحه عام ١٩٦٤، ولكنه أعدم في عام ١٩٦٦ إبان حكم عبد الناصر. ولمزيد من التفاصيل انظر:

هالة مصطفى، «الإسلام السياسي من حركات الإصلاح إلى جماعات العنف»، القاهرة: الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٢، ص. ٩٧ - ٩٩ .

١٩- سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧، ص. ٢٦- ٢٩ .

٢٠- المرجع السابق، ص. ١٢٠ .

٢١- المرجع السابق، ص. ٥٩ .

٢٢- جمال الدين الأفغاني، ١٩٦٨، ص. ٤٧٣ .

٢٣- المرجع السابق، ص. ٤٧٣ .

٢٤- أعلن الأفغاني عن بيعته للخليفة التركي الإسلامي. لكنه سحب بيعته عندما تحول الخليفة عن هموم الأمة الإسلامية وأصبح فاسداً. انظر جمال الدين الأفغاني، ص. ٢٤٨ .

25 - Albert Hourani, 1998, P. 117.

٢٦ - محمد عبده، (المجلد الأول)، ١٩٩٣، ص. ٣٤٣ .

٢٧- المرجع السابق، ص. ٣٨١- ٣٨٦ .

٢٨- محمد عبده، (المجلد الثالث)، ١٩٩٣، ص. ٣٠٧ - ٣٠٩ .

٢٩- محمد عبده، (المجلد الأول)، ١٩٩٣، ص. ٤٠١ - ٤٠٤ .

30. Albert Hourani, 1998, P. 144.

31. Ibid. PP. 144 - 145.

٣٢ - حسن البنا، هذه الثلاثة من أركان الإسلام: الدولة والقومية والعلم، الثعارف ٤- ٥، ٩ مارس ١٩٤٠ . نقلاً عن إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢، ص. ٢٣٦ - ٢٣٩ .

٣٣- حسن البنا، «الرسائل الثلاث: دعوتنا إلى أي شيء ندعو الناس، نحو النور، كتاب الدعوة»، القاهرة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٧٧، ص. ٨٤ .

٣٤- نقلاً عن إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، بور سعيد، مصر: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢، ص. ٢٣٦ - ٢٣٩ .

٣٥- إبراهيم البيومي غانم، ١٩٩٢، ص. ٢٥٥ . انظر أيضاً محمد عبد القادر أبو فارس، الفقه الإسلامي للإمام الشهيد حسن البنا، عمان: دار البشير، ٢٠٠١، ص. ٢١ - ٢٢ .

٣٦- حسن البنا، ١٩٩٠، ص. ٢٣٤ - ٢٣٦ .

٣٧- استعان حسن البنا بالعديد من آيات القرآن الكريم والسنة النبوية لتدعيم هذا المفهوم. ومكنته قدرته المبدعة على تفسير هذه النصوص من تطوير هذا المفهوم وإتاحة الفرصة لتطبيقه عملياً.

٣٨- قدم حسن البنا مفهوماً مفصلاً لفكرة الجهاد. ورسم خريطة للآيات القرآنية التي تدعو للجهاد، والعديد من النماذج من أحاديث الرسول عن الجهاد. كما قام بجمع كتابات للمفكرين الإسلاميين بهذا الشأن. وأكد البنا أن الجهاد في الإسلام يتركز بشكل أساسي على حماية الدعوة الإسلامية كذلك نشر الحق للعالم كله. والجهاد في الإسلام لا يعني قتل الناس ونهب ممتلكاتهم. بل إن الجهاد هو في سبيل الحق والعدل والسلام عندما يتاح ذلك. ولمزيد من التفاصيل انظر:

- حسن البنا، ١٩٩٠، ص. ٢٧٣ - ٢٩٠ .

٣٩- أبو الأعلى المودودي، الإسلام والجاهلية، دار التراث العربي، ١٩٨٠، ص١١ - ١٨ .

40. Malise Ruthven, "The Islamic Movements in the Middle East and North Africa", in the Middle East and north Africa. London: 1998. P.19.

٤١ - تبنت الجماعات الثورية هذه المفاهيم مثل «الجهاد» و «الجاهلية» ولمزيد من التفصيل انظر: نبيل شرف الدين، أمراء ومواطنين: رصد لظاهرات الإسلام الحركي في مصر خلال عقد التسعينات، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨، ص. ٣٧ - ٣٨، ورفعت سيد أحمد، قرآن وسيف، من ملفات الإسلام السياسي. دراسات موثقة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢، ص. ٩٤ - ٩٥ .

42. David Sagive, Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973- 1993, London: Frank Cass, 1995. P. 41.

٤٣ - أبو الأعلى المودودى، تدوين الدستور الإسلامى، القاهرة: القارئ العربى، ١٩٩١، ص٢١-٢٩، ونفس المؤلف، الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس، القاهرة: ١٩٧٧، ص. ٧٣-١١٦؛ ونفس المؤلف، مفاهيم إسلامية حول الدين والسياسة، الكويت: دار القلم، ١٩٧٧، ص. ١٤٣- ١٤٥؛ نفس المؤلف، الخلافة والملك، ترجمة أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، ١٩٧٨، ص. ١٣- ١٦ .

٤٤- حسن حنفى، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢- ١٩٨١، الحركات الدينية المصرية، القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٨، ص. ١٢٣- ١٢٤ .

٤٥- كتب سيد قطب هذا الكتاب وهو يقضى أيامه الأخيرة فى السجن. وفيه شن هجوماً على النظام السياسى الحاكم فى وقته. واعتبر بمثابة إطار تشريعى للجماعات الإسلامية التى تهدف إلى خلع الحكومة الحالية وإقامة دولة إسلامية.

٤٦- سيد قطب، ١٩٨٧، ص. ٢٠ .

٤٧- المرجع السابق، ص. ٢٢ .

٤٨- المرجع السابق، ص. ٥ .

٤٩- المرجع السابق، ص. ١٣٨- ١٤٥ .

٥٠- المرجع السابق، ص. ٣٩ .

٥١- سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧، ص. ٧٠ .

٥٢- سيد قطب، نحو مجتمع إسلامى، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨، ص. ١٧ .

٥٣- سيد قطب، مستقبل هذا الدين، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨، ص. ١٠ .

٥٤- المرجع السابق، ص. ٨٤ .

٥٥- سيد قطب، ١٩٨٧، ص. ٣٦ .

٥٦- محمد عبده، ١٩٨٦، ص. ٢٣٣ .

٥٧- محمد عبد، المجلد الثالث، ١٩٩٣، ص. ٢٥١- ٢٥٢ و ٣١٠- ٣١٣ .

٥٨- محمد عبده، المجلد الأول، ١٩٩٣، ص. ٧٤٨ .

٥٩- حسن البنا، حديث الثلاثاء، تحرير أحمد عيسى عاشور، القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٩٩، ص. ٣٤٨- ٣٨٥ .

٦٠- محمد عبد القادر أبو فارس، ٢٠٠١، ص. ٦٥- ٦٩ .

٦١- سيد أبو الأعلى المودودى، ١٩٧٧، ص. ١٥٣ .

٦٢- نقلاً عن محمد عمارة، أبو الأعلى المودودى والصحوة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧، ص. ٤٠٠- ٤٠٥ .

٦٣- سيد أبو الأعلى المودودى، ١٩٩١، ص. ٦٣- ٦٤ .

٦٤- لقد تأسست جماعة الوسط كحزب سياسى فى السبعينات ولكن طلب الموافقة عليه رفضته لجنة الأحزاب عدة مرات وكذلك القضاء المصرى.

٦٥- توجد ثمانى عشرة وثيقة كتبها قادة الجماعات الإسلامية تنادى بإقامة الدولة الإسلامية بواسطة استخدام القوة.

٦٦- أسس صالح سرية تنظيم «الفنية العسكرية» فى عام ١٩٧٣ وتم إعدامه فى عام ١٩٧٥ عقب فشل مؤامرته للإطاحة بالنظام الحاكم. آمن سرية بأن حرية فلسطين يجب أن ترتبط بتطبيق الشريعة الإسلامية هناك. واعتنق أفكار حزب التحرير الإسلامى فى الأردن. بدأ جماعة صغيرة أطلق عليها اسم «جماعة الشباب المحمدى» وهى التى حاولت السيطرة على الكلية الفنية العسكرية. ولمزيد من التفاصيل انظر:

رفعت السعيد، الحركات الإسلامية فى مصر وإيران، القاهرة: دار سينا، ١٩٨٩، ص ٨٠- ٨١. والمؤلف السابق، الإرهاب إسلام أم تأسلم؟، القاهرة: دار سينا، ١٩٩٥، ص. ٣٥٢- ٣٥٣.

٦٧- صالح سرية، «وثيقة رسالة الإيمان ١٩٧٣»، فى النبى للجاهد-١ المنبوذين، تحرير رفعت سيد أحمد، لندن: كتب رياض الريس، ١٩٩١، ص. ١١٣ .

٦٨- أسس شكرى أحمد مصطفى جماعة التكفير والهجرة فى عام ١٩٧٧ وتم إعدامه عام ١٩٨٧ . ولقد اتبع فى أيديولوجيته أفكار سيد قطب وعمل على تطويرها.

٦٩- صالح سرية، ١٩٩١، ص١١٤، وشكرى أحمد مصطفى، «الأساس الفكرى لجماعة التكفير والهجرة»، تحرير رفعت سيد أحمد، لندن: كتب رياض الريس، ١٩٩١، ص. ١١٤ .

70. As'ad Abu Khalil, the Incoherence of Islamic Fundamentalism: Arab Islamic thought at the end of the 20th Century, in Middle East Journal, vol. 48 No.4, 1994, PP. 679 .

71. Ibid., P. 683.

٧٢- صالح سرية، ١٩٩١، ص. ٣٣ .

٧٣- الجماعة الإسلامية الجهادية (صدرت فى ١٩٨٦)، «محاكمة النظام السياسى المصرى»، تحرير رفعت سيد أحمد، لندن: كتب رياض الريس، ١٩٩١، ص. ٢٧٦ .

٧٤- الجماعة الإسلامية الجهادية (صدرت فى ١٩٨٤)، «صفحات من ميثاق العمل الإسلامى»، تحرير رفعت سيد أحمد، لندن: كتب رياض الريس، ١٩٩١، ص. ١٧٤ .

٧٥- تعرف عبود الزمر على عبد السلام فرج وساعد على تأسيس جماعة الجهاد فى صيف عام ١٩٨٠ عندما كان برتبة ملازم أول فى الجيش المصرى. وبعد اغتيال الرئيس الراحل أنور السادات، أعدم عبد السلام فرج بينما ظل عبود الزمر مع الشيخ عمر عبد الرحمن، ولكن

الجماعة تعرضت للانفصال بعد ذلك إذ استقل الشيخ عمر عبد الحمن بجماعته تحت اسم الجماعة الإسلامية، في حين بقي فريق عبود الزمر تحت اسم الجهاد .

٧٦- عبود الزمر، «منهج جماعة الجهاد الإسلامي»، تحرير رفعت سيد أحمد، لندن: كتب رياض الريس، ١٩٩١، ص. ١١٦ .

٧٧- ولد كمال السعيد حبيب في عام ١٩٥٧ وتخرج في كلية العلوم السياسية بجامعة القاهرة. انضم لجماعة الجهاد في يوليو ١٩٨١ ثم أصبح زعيم الجماعة وواصل مهمته في تنظيم جماعة الجهاد بمساندة أحمد رجب سلامة، الموظف بمطار القاهرة.

٧٨- كمال السعيد حبيب، ١٩٩١، ص. ٢٢٧ .

٧٩- الجماعة الإسلامية الجهادية (صدرت في ١٩٨٧)، ١٩٩١، ص. ٢٦٠- ٢٦٢ .

٨٠- محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، في النبي المجاهد-١ الرافضون، تحرير رفعت سيد أحمد، لندن: كتب رياض الريس، ١٩٩١، ص. ١٢٨- ١٢٩ .

٨١- الجماعة الإسلامية الجهادية (صدرت في ١٩٨٧)، ١٩٩١، ص. ٢٤٨ .

٨٢- عبود الزمر، ١٩٩١، ص. ١١٧ .

٨٣- المرجع السابق، ص. ١٢١- ١٢٢ .

٨٤- كمال السعيد حبيب، ١٩٩١، ص. ٢٢٧ .

٨٥- شكري أحمد مصطفى، «اعترافات أمام محكمة أمن الدولة العليا»، في النبي المجاهد-١ الرافضون، تحرير رفعت سيد أحمد، لندن: كتب رياض الريس، ١٩٩١، ص. ١٠٠ .

٨٦- المرجع السابق، ص. ٦٦- ٧٠ .

٨٧- المرجع السابق، ص. ٩٩- ١٠٠ .

٨٨- المرجع السابق، ص. ٧٢ .

٨٩- صالح سرية، ١٩٩١، ص. ٤٠- ٤١ .

٩٠- صالح سرية، ١٩٩١، ص. ٤٢٠؛ عبود الزمر، ١٩٩١، ص. ١٢٢- ١٢٣ ومحمد عبد السلام فرج، ١٩٩١، ص. ١٣٥- ١٣٦ .

٩١- ولد محمد عبد السلام فرج في عام ١٩٤٠ في قرية الدلنجات. تخرج من كلية الهندسة بجامعة القاهرة. وأثناء عمله بالإسكندرية عام ١٩٧٨ انضم إلى تنظيم الجهاد السري. وفي عام ١٩٧٩ تم اعتقال جميع قادة تنظيم الجهاد. ولكن عبد السلام فرج لم يتعرض للاعتقال لأنه لم يكن قائدًا ولا حتى شخصية بارزة في التنظيم. انتقل بعدها من الإسكندرية إلى القاهرة وعمل كمهندس بجامعة القاهرة. وأراد أن يؤسس تنظيم جديد للجهاد مما دفعه لوضع كل أفكاره الدينية والسياسية في كتابه «الفريضة الغائبة» وقام بطبع ٥٠٠ نسخة إلا أنه لم يوزع سوى ٥٠ أو ٦٠ نسخة فقط،

وأحرق بقية النسخ خشية من التعرض للاعتقال، ثم تقابل بالمصادفة مع عبود الزمر في صيف ١٩٨٠ وتعاونا معاً على تأسيس ما أسمياه «تنظيم الجهاد» والثورة الإسلامية المسلحة. ومع بداية عام ١٩٨١ تقابل عبد السلام فرج مع خالد الإسلامبولي وهو قائد جماعة اغتيال السادات. وتفرع من تنظيم الجهاد ثلاثة أقسام: العمل التنظيمي (محمد عبد السلام فرج)، الأفكار والإفتاء (الشيخ عمر عبد الرحمن) والحركات المسلحة (عبود الزمر). ولمزيد من التفاصيل انظر: عادل حمودة، مصاحف وقنابل، القاهرة: دار سينا، ١٩٨٩، ص٣٥-٣٩.

٩٢- محمد عبد السلام فرج، ١٩٩١، ص. ١٣٨-١٤٠.

٩٣- الجماعة الإسلامية الجهادية (صدرت في ١٩٨٧)، ١٩٩١، ص. ٢٥١.

٩٤- صلاح عبد الكريم، أوراق حزب الوسط المصري، ١٩٩٨، ص. ٨-٩.

٩٥- المرجع السابق، ص. ٩-١٠.

٩٦- المرجع السابق، ص. ١٠-١١.

٩٧- المرجع السابق، ص. ١٧-١٨.

٩٨- المرجع السابق، ص. ١٩-٢١.

٩٩- المرجع السابق، ص. ٢١-٢٢.

١٠٠- المرجع السابق، ص. ٢٤-٢٥.

101- Ibrahim A. Karawan The Islamic Impass, in Adelphi paper 314, 1997, New York: Oxford University Press, 1997, P. 15.

102- Hilal Khashan , The New World Order and the Tempo of Militant Islam, in British Journal for Middle Eastern studies, 24.1.1997, P.P.8-9.

103 - Bobby S. Sayyid, A fundamental fear: Eurscentrism and Emergence of Islamism, London and New York: Zed Books Ltd, 1997, P P. 18 -22.

104- Azza M. Karam, Islamist Parties in the Arab World: Ambiguities, Contradictions, and Perseverance, in Democratization, Vol.4 No.4, Winter 1997, London: Frank Cass, 1997, P.160.

105 - Ibrahim A. Karawan, 1997, P. 15.

106 - Ibid., P. 16.

١٠٧ - كمال السعيد حبيب، ١٩٩١، ص. ٢١٢-٢١٤.

●●●

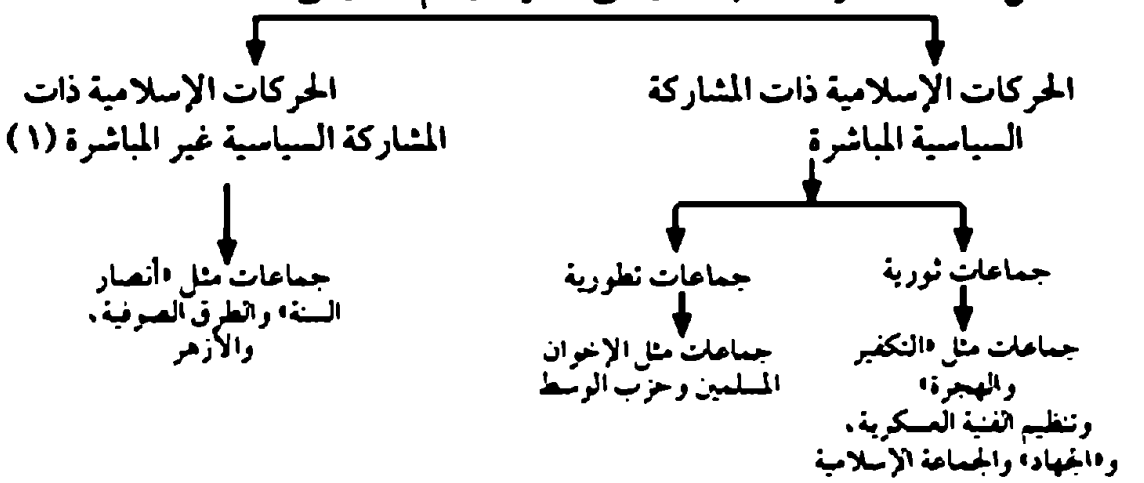
# الفصل الرابع

# الإسلام السياسى فى مصر

إن إدراك تأثير الإسلام السياسى على الواقع السياسى والثقافى فى مصر أمر لا غنى عنه . فقد عمل الإسلام السياسى على إقامة دولة إسلامية تطبق الشريعة الإسلامية وتنشر الدعوة الإسلامية . ومن هذا المنطلق فإن محور اهتمام هذا الفصل ينصب على دراسة كيفية وصول الإسلاميين إلى هذه الغاية . كما أسلط الضوء على الجماعات الرئيسية التى تنشد الدولة الإسلامية، ومنهجهم، تاريخهم الاجتماعى، هيكلهم التنظيمى ومخططاتهم، كما أدرس التحديات التى طرحوها أمام الواقع السياسى والثقافى فى مصر . و أفحص تأثير الإسلام السياسى سواء فى أيديولوجيته الثورية أو التطورية، مع مناقشة المناخ الذى نجم عن هذه الممارسات .

الحركات الإسلامية فى مصر لا يمكن حصرها فى جماعات الإسلام السياسى . فهى حركات واسعة للغاية لها أشكال متنوعة وتأثيرات عديدة . غير أن كلها إلى حد ما تتخذ الطابع السياسى . ومن ثم فسأستخدم مصطلح « مشاركة سياسية غير مباشرة» للإشارة إلى الجماعات التى ليس لها مشاركة سياسية مباشرة . ويمكن تصنيف الحركات الإسلامية فى مصر كالتالى :

شكل ( ٤-١) الحركات الإسلامية فى مصر : رسم تخطيطى


الحركات الإسلامية ذات المشاركة السياسية المباشرة
الحركات الإسلامية ذات المشاركة السياسية غير المباشرة (١)
جماعات ثورية
جماعات تطورية
جماعات مثل «أنصار السنة» والطرق الصوفية، والأزهر
جماعات مثل الإخوان المسلمين وحزب الوسط
جماعات مثل «التكفير والهجرة» وتنظيم الفنية العسكرية، و«الجهاد» والجماعة الإسلامية

وفى هذا الفصل سينصب التركيز على الجماعات ذات المشاركة السياسية المباشرة، وبشكل خاص على الجماعات الرئيسية مثل « التكفير والهجرة»، «الفنية العسكرية»، « الجهاد»، والجماعة الإسلامية. كما سيمثل الاتجاه التطورى كلاً من الإخوان المسلمين وحزب الوسط.

## ١. الجماعات الثورية

صالح سرية، فلسطينى هاجر إلى العراق عقب قيام إسرائيل عام ١٩٤٨، ثم ارتحل إلى مصر هرباً من حكم بالسجن صدر عليه لاشتغاله بالسياسية ضد النظام الحاكم فى العراق. وفى مصر أسس صالح سرية تنظيم الفنية العسكرية متأثراً بحزب التحرير الإسلامى، الذى أسسه تقى الدين ببهانى عام ١٩٥٠ وكذلك بالإخوان المسلمين. تم تنظيم جماعة الفنية العسكرية على أساس التجنيد الفردى والحاجة إلى تجنب الاجتماعات؛ وكان معظم أعضائها من طلاب الجامعات. وكانت الغاية الموضوعة نصب أعينهم هى إزاحة الحاكم وإقامة الدولة الإسلامية. أما أبرز أنشطتهم فكان الهجوم على الكلية الفنية العسكرية عام ١٩٧٤ سعياً للحصول على المزيد من الأسلحة وتشجيع للجاهدين على قتل الحاكم. بيد أن الخطة باءت بالفشل وتم قتل الكثير من القائمين عليها.

صارت جماعة التكفير والهجرة معروفة للنظام السياسى فى مصر للمرة الأولى عندما التقى مدير أمن الدولة بالبقية المتبقية من الإخوان المسلمين فى عام ١٩٦٩ . وفى الاجتماع تحدث شكرى أحمد مصطفى مؤسس التكفير والهجرة واصفاً مدير أمن الدولة والحكومة التى يمثلها بالكافرين. وقد تم اعتقال شكرى أحمد مصطفى عام ١٩٦٥ وأطلق سراحه عام ١٩٧١ . خلال فترة اعتقاله تأثر كثيراً بكتابات المودودى وسيد قطب. وأضحت جماعته يُنظر إليها باعتبارها أكثر الجماعات أهمية بين الإسلاميين فى السبعينيات ووجهت إليها تهمة اغتيال الشيخ الذهبى وزير الأوقاف الأسبق.

تأسست جماعة « الجهاد» فى الإسكندرية على يد سالم الرحال، الأردنى الجنسية وحسن حلوى، وهما عضوان فى جماعة « الفنية العسكرية» استطاعا الهرب فى عام

١٩٧٤ . وتولى كمال السعيد حبيب القيادة بعد نفى الرحال إلى الأردن. وفى عام ١٩٧٩، قام محمد عبد السلام فرج ـ وهو مهندس كان قد انضم للجماعة فى الإسكندرية عام ١٩٧٨ ـ بتأسيس فرع للجماعة فى القاهرة. وفى نفس العام اندمجت الجماعتان معاً، وصار عبد السلام فرج هو منظر التنظيم. وفى عام ١٩٨٠ انضم عبود الزمر للجماعة. وكان يعمل ضابطاً بالجيش ولعب دوراً محورياً فى التخطيط الاستراتيجى والعمليات الخاصة بالجماعة.

ظهرت « الجماعة الإسلامية» فى الجامعات المصرية فى السبعينات وكان قد أسسها الشيخ عمر عبد الرحمن[٢]. ومن المعتقد أن هذه الجماعات شجعها الرئيس الراحل السادات للتصدى لزحف التيار اليسارى فى الجامعات. وهكذا استطاعت الجماعة الإسلامية تنظيم برامج ومؤتمرات تعليمية وثقافيةو معسكرات صيفية ودروس إسلامية؛ وألزمت الجامعات بوقف أى نشاط خلال مواعيد الصلاة، ومنعت الحفلات الموسيقية والاختلاط بين الجنسين. بدأت الجماعة الإسلامية فى السبعينات كجماعة إسلامية أصولية تقليدية، وعقب ذلك رفضت الجماعة الرضوخ للضغوط من جانب الإخوان المسلمين وجماعة التكفير والهجرة للتعاون معهما، ثم انضمت لجماعة الجهاد فى عام ١٩٧٩ عبر تنظيم الصعيد. وفى الثمانينيات، كانت ثمة ثلاث جماعات تستخدم اسم الجماعة الإسلامية: واحدة تحت إدارة الإخوان المسلمين واثنتان مقترنتان بجماعة الجهاد فى صعيد مصر والقاهرة والدلتا[٣].

## أ ـ الهيكل التنظيمى Structure

إن الهياكل التنظيمية للجماعات الثورية تعكس أيديولوجيتهم وعقيدتهم . ويبدأ التنظيم بالمؤسس، والذى عادة ما يحمل لقب أمير الجماعة. ويقوم الأمير بتجنيد الأعضاء ويقيم التنظيم تبعاً لمعتقداته ومخططاته الهادفة لإحداث التغيير. هذا التنظيم يتيح للجماعات الثورية القدرة على مجابهة النظام الحاكم فى مصر. إذ تتطلب طبيعته الهيراركية الخضوع المطلق من الأعضاء للأمير وكذا سهولة التحرك السريع. وتعمل لجان جمع المعلومات و اللجان الاقتصادية ولجان التدريب على الإسراع فى تبنى

استراتيجية مناسبة ضمن صراعها مع الأنظمة الحاكمة. ورغم أن كل جماعة لديها هيكلها التنظيمى الخاص، إلا أن ثمة تشابها فى المظاهر الأساسية.

شكل (٤-٢) الهيكل التنظيمى للجماعات الإسلامية الثورية.

أمير الجماعة



مجلس الشورى الإسلامى (١١ عضواً)

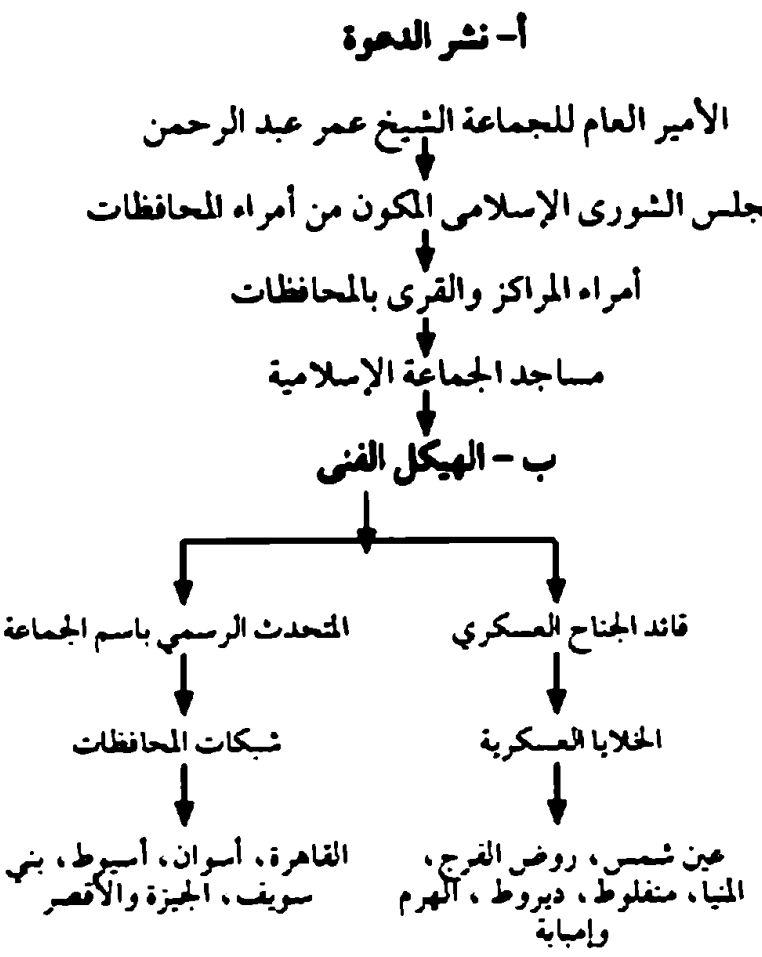
| لجنة الدعوة | لجنة الأعمال والتخطيط | اللجنة الاقتصادية |
|---|---|---|
| ١- نشر المذهب | ١- التخطيط للأعمال والتحركات | ١- التأكد من استمرارية تدفق الأموال |
| ٢- تجنيد أعضاء جدد | ٢- تنظيم الأعمال والتدريبات | ٢- ترسيخ الكفاية الذاتية اقتصادياً (لتجنب الاعتماد على الموارد الخارجية) |
| ٣- تعليم دينى وسياسى | ٣- جمع البيانات (ومن ضمنها المعلومات الاستخبراتية) بهدف الإعداد لثورة كاسحة | ٣- رفع مقدار التمويل<br>٤- شن هجمات على متاجر الأقباط للحصول على الغنائم. |

Sources: المصـــادر: David Sagive, Fundamentalism and Intellectuals in Egypt 1973 ١٩٩٣, London: Frank Case, 1995, P. 57.

وانظر أيضاً رفعت سيد أحمد، قرآن وسيف، من ملفات الإسلام السياسى، دراسات موثقة، القاهرة: مدبولى، ٢٠٠٢، ص. ١٢٥.

ويختلف هيكل الجماعة الإسلامية تبعاً لموقعها الجغرافى وطبيعتها كحركة طلابية.

شكل( ٤-٣) الهيكل العام للجماعة الإسلامية فى مصر


أ- نشر الدعوة
الأمير العام للجماعة الشيخ عمر عبد الرحمن
مجلس الشورى الإسلامى المكون من أمراء المحافظات
أمراء المراكز والقرى بالمحافظات
مساجد الجماعة الإسلامية
ب - الهيكل الفنى
قائد الجناح العسكري
المتحدث الرسمي باسم الجماعة
الخلايا العسكرية
شبكات المحافظات
عين شمس، روض الفرج، المنيا، منفلوط، ديروط، الهرم وإمبابة
القاهرة، أسوان، أسيوط، بني سويف، الجيزة والأقصر

المصدر: رفعت سيد أحمد، ٢٠٠٢، ص. ١٢٦.

## ب- الاستراتيجيات

عمدت الجماعات الثورية على استخدام الاغتيالات السياسية لإظهار الدولة بمظهر السلطة العاجزة عن حماية قياداتها الرئيسية. فعقب اغتيال السادات عام ١٩٨١، وقعت ثلاث محاولات اغتيال أخرى استهدفت القيادات السياسية والصحفيين فى مصر( بين عامى١٩٨١ - ١٩٨٧). كما شهدت الفترة ما بين عامى ١٩٨٧ و١٩٩٩ العديد من الهجمات الشرسة على القيادات السياسية والصحفيين والسائحين والمفكرين خلفت وراءها الكثير من القتلى والجرحى.

شكل ( ٤-٤ ) عدد القتلى فى الهجمات الإرهابية من ( ٩٣- ١٩٩٧ )

| السنة | عدد الهجمات | القتلى من الشرطة | القتلى من المصريين | القتلى من السائحين | إجمالي القتلى |
|---|---|---|---|---|---|
| ١٩٩٣ | ١٧٣ | ٧٩ | ٤٧ | ٦ | ١٣٢ |
| ١٩٩٤ | ٩٦ | ١٠١ | ٢٧ | ٣ | ١٣١ |
| ١٩٩٥ | ٧٩ | ٩٦ | ٧٧ | - | ١٧٣ |
| ١٩٩٦ | ٢٨ | ٤١ | ٥٩ | ١٨ | ١١٨ |
| الربع الأول من ١٩٩٧ | ٧ | ١ | ٢٧ | - | ٢٨ |
| الإجمالى | ٤٠١ | ٣١٨ | ٢٣٧ | ٢٧ | ٥٨٢ |
| | | | | | |

**المصدر**: نبيل شرف الدين، ١٩٩٨، ص. ٥٠٨ .

شكل ( ٤-٥ ) عدد المصابين فى الهجمات الإرهابية من ( ٩٣ - ١٩٩٧ )

| السنة | عدد الهجمات | المصابون من الشرطة | المصابون من المصريين | المصابون من السائحين | إجمالي المصابين |
|---|---|---|---|---|---|
| ١٩٩٣ | ١٧٣ | ٩٠ | ١٦٦ | ٢٤ | ٢٨٠ |
| ١٩٩٤ | ٩٦ | ٨٤ | ٤٧ | ٢٣ | ١٥٤ |
| ١٩٩٥ | ٧٩ | ٧٧ | ٧٣ | ٤ | ١٥٤ |
| ١٩٩٦ | ٢٨ | ٢٨ | ٣٦ | ١٤ | ٧٨ |
| الربع الأول من ١٩٩٧ | ٧ | ٤ | ١٥ | - | ١٩ |
| الإجمالى | ٤٠١ | ٢٨٣ | ٣٣٧ | ٦٥ | ٦٨٥ |
| | | | | | |

**المصدر** : نبيل شرف الدين، ١٩٩٨، ص. ٥٠٨ .

وفى الربع الأخير من عام ١٩٩٧، حدثت الهجمة المشينة فى الأقصر والتى استهدفت السائحين فى معبد الدير البحرى وأسفرت عن مصرع ٥٨ سائحا و٤

مصريين. ونجم عن تلك الهجمات على الأفراد ورجال الشرطة والسائحين مناخاً من الذعر بين المصريين بوجه عام والأقباط بشكل خاص (انظر الفصل السادس).

وثمة استراتيجية أخرى استخدمتها الجماعات الثورية، ألا وهى شن الهجمات على مصادر الدولة، هذه الاستراتيجية تهدف إلى إضعاف اقتصاد الدولة و زيادة حجم البطالة وخلخلة أمن الدولة. وهكذا تم استهداف المراكز السياحية فى مصر وكذا البنوك المملوكة للدولة. ففى الفترة ما بين عامى ١٩٩٣ و ١٩٩٦ شنت تلك الجماعات هجمات على ٢٧ من للجموعات والمراكز السياحية، وثلاثة بنوك فى القرى وبنك وطنى واحد و٤ متاجر للمجوهرات والحلى.

أما الاستراتيجية الثالثة فتقوم على استفزاز الحكومة ودفعها لشن هجوم مضاد بواسطة قوانين الطوارئ، وإفقاد الدولة صوابها فى عمليات واسعة النطاق من البحث والاعتقالات، بدون الاستناد على القواعد القانونية والشرعية. ويكمن الهدف من وراء هذه الاستراتيجية فى خلق أجواء عامة من الاستياء والضجر بين الشعب تجاه تصرفات الدولة. وبالتالى فقد عمدت الجماعات الثورية إلى سياسة المواجهة ليست فقط مع النخبة الحاكمة، ولكن أيضاً مع الإسلاميين الذين يحاولون إصلاح الأنظمة القائمة. وجاءت الاستجابات غير الحكيمة من الدولة لتضعف من صلاحية نظامها القائم[٤].

أما الاستراتيجية الرابعة فهى العنف الاجتماعى. وقد تبنت الجماعة الإسلامية هذه الاستراتيجية فى الثمانينات. فأخذت الجماعة تؤكد على ضرورة عدم الاختلاط بين الجنسين فى الجماعات وأجبرت النساء على ارتداء الزى الإسلامى. كما شنت هجوماً على حفلات الموسيقى بالجامعات ونوادى الفيديو ومتاجر الخمور. كما هاجموا المسيحيين والكنائس وممتلكات أخرى للمسيحيين.

بيد أن الضربة القاسمة ربما تمثلت فى الهجمات المحمومة ضد المفكرين، والتى رسخت الذعر وخنقت الإبداع فى المجتمع بأسره. وخير مثال نسوقه على ذلك هو محاولة اغتيال الأديب الكبير نجيب محفوظ الحائز على جائزة نوبل للآداب. فلقد اتهم الإسلاميون نجيب محفوظ بأنه ينادى بالعلم بديلاً عن الله فى كتاباته. وهاجمت

القيادات الإسلامية أمثال الشيخ كشك كتاباته وخاصة روايته الشهيرة « أولاد حارتنا» . وزعم الشيخ كشك أن نجيب محفوظ نزع القداسة عن الأنبياء موسى وعيسى (المسيح) ومحمد، وقدمهم كما لو كانوا مجرد مصلحين اجتماعيين. والقصة تنتهى بموت الله والذى يمثله شخصية الجبلاوى . ولأجل هذه الأسباب تم تكفير نجيب محفوظ .

وليس أدل على ذلك من اتهام العالم الإسلامى الشيخ الغزالى كل من يدافعون عن نشر الرواية بأنهم من الكافرين. هذه الأعمال ساهمت فى الحد من حرية التفكير والتعبير[٥].

## ٢- الجماعات التطورية

أسس حسن البنا جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ فى مصر . وكان يدافع عن الدعوة لنشر الإسلام والتصدى للحملات التبشيرية المسيحية . ولقد تأثر البنا بثورة ١٩١٩ وأفكار العروبة والوحدة العربية التى اجتاحت العالم العربى عقب الحرب العالمية الأولى. كما عارض الحركة المؤيدة للأتراك والتوجهات غير الإسلامية فى الجامعات والدعوة إلى العلمانية[٦].

وكانت مدينة الإسماعيلية هى المركز الأول للجماعة عندما أتى ستة إخوة إلى حسن البنا هناك سعياً لطلب الإرشاد الإسلامى. هؤلاء الأفراد ساهموا بالمال وطلبوا الإرشاد فيما يجب عمله لتنفيذ الدعوة الإسلامية . وأطلق البنا على هذه الجماعة المركزية اسم «الإخوان المسلمين» . وتلك كانت بداية هذه الحركة[٧].

وفى عام ١٩٣٢ صار للإخوان عشرة فروع فى المحافظات المصرية وتزايدت حتى غطت كل المحافظات . وفى نفس العام أسس البنا المقر الرئيسى للجماعة فى القاهرة . بعدها وفى عام ١٩٣٦ تبنى الإخوان المسلمون موقفا مدعما للتوجه العربى عقب معاهدة ١٩٣٦ بين بريطانيا ومصر، وبدأت الجماعة فى الثورة ضد المستعمرات الصهيونية فى فلسطين .

وسُجلت الجماعة كجمعية خاضعة لوزارة الشؤون الاجتماعية وفى عام ١٩٣٨ طورت الجماعة هيكلها الكامل . وفى نفس العام أعلنت الجماعة أن مبادئها مستمدة من

القرآن والسنة النبوية كجماعة سياسية. وفى عام ١٩٤١ أجبرت قوى الاستعمار البريطانى الحكومة المصرية على حظر الجماعة عن الاجتماع و إغلاق جريدتها ومصادرة مجلاتها. و قد تم نقل البنا إلى قنا ثم عاد مجدداً إلى القاهرة وحيث تم اعتقاله لأول مرة ثم أطلق سراحه. وفى عام ١٩٤٢ استعد البنا لخوض الانتخابات البرلمانية، بيد أنه انسحب لصالح المرشح الرسمى للحكومة بناءً على طلب رئيس الوزراء فى ذلك الوقت. وفى عام ١٩٤٥ اشترك بعض من الإخوان المسلمين فى الانتخابات، غير أن تزوير الانتخابات حال دون حصول الجماعة حتى على مقعد واحد فى مجلس النواب. وفى عام ١٩٤٦ زعمت الجماعة أن لديها ٥٠٠ فرع وما يزيد عن نصف مليون عضو. وفى عام ١٩٤٧ شارك الإخوان فى حرب البلانتين Plantain وفى عام ١٩٤٨ طالبت القوى الاستعمارية بضرورة حل الجماعة وتركت التنفيذ للحكومة المصرية. وقام أحد أعضاء الجماعة باغتيال النقراشى باشا رئيس الوزراء المصرى وقتها، وجاء رد الفعل الانتقامى سريعًا للغاية من قبل الحكومة المصرية إذ اغتالت حسن البنا عام ١٩٤٩ . عقب ذلك انتخب الإخوان مأمون الهضيبى كمرشد للجماعة وفى عام ١٩٥١ استردت شرعيتها بحكم قضائى . وفى عام ١٩٥٢ ، ساند الإخوان ثورة الجيش، ولكن سرعان ما اصطدمت الجماعة بالجيش فى عام ١٩٥٤ عقب محاولة فاشلة لاغتيال الرئيس الراحل عبد الناصر [٨].

وشهدت الفترة ما بين عامى ١٩٥٤ و ١٩٧١ تراجعاً للجماعة، كما سقط معظم قياداتها بين مُعتقل وقتيل. ومن لم ينل منه الاعتقال فُرضت عليه الرقابة الشديدة. وفى عام ١٩٧١ قام الرئيس الراحل السادات بإطلاق سراح قيادات الإخوان لخلق جبهة منهم للتصدى للتيار اليسارى، وبدأت مرحلة جديدة فى حياة الحركة. وفى عام ١٩٨١ ، اصطدم الإخوان مرة أخرى مع الحكومة وتم اعتقال المرشد للجماعة وقيادات أخرى ثم أطلق سراحهم بعد اغتيال السادات وتولى مبارك مقاليد الحكم فى مصر .

وفى حقبة الثمانينات والتسعينات حاول الإخوان الهيمنة على انتخابات النقابات واتحادات الطلاب فى كل الجامعات المصرية. وعلى المستوى الاجتماعى، بدءوا فى تقديم الخدمات فى الأماكن التى لم تتح فيها الخدمات الحكومية، واستطاعوا الاستحواذ على ثقة الجماهير. وفى عام ١٩٩٥ واجهت الجماعة العداء من الحكومة

حيث تم اعتقال العديد من زعمائها . وتم تشديد القوانين لتحد من قدرة الإخوان على خوض الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٥ . وأعقب ذلك محاولة فاشلة من حزب الوسط للتسجيل كحزب سياسى عام ١٩٩٦ أعقبها انفصال تام بين الإخوان وحركة الوسط وصارا كيانين منفصلين .

وهكذا يمكننا تبين ستة أطوار اجتازتها جماعة الإخوان المسلمين . من ١٩٢٨ وحتى ١٩٣٩ ، كانت الجماعة منظمة شابة مهمومة بالإصلاح الأخلاقى والاجتماعى بواسطة التعليم والدعوة . من عام ١٩٣٩ وحتى ١٩٤٨ ، أضحت الجماعة مسيسه تدريجياً وتورط العديد من أعضائها فى أعمال عنف داخل وخارج مصر . ثم عقب ذلك الفترة من ١٩٤٨ وحتى ١٩٥٤ ، وفيها تعاونت الجماعة مع الثورة المصرية . بين عامى ١٩٥٤ و ١٩٧١ تم اعتقال وتصفية الكثير من الإخوان المسلمين ، وتم إيقاف الأنشطة وتجميد تنظيمها . وبين عامى ١٩٧١ و ١٩٨١ ابتعثت الجماعة للحياة من جديد وأطلق سراح الكثير من زعمائها . والآن تعد جماعة الإخوان جماعة دينية متحالفة مع أحزاب سياسية لإحراز مشاركة سياسية ، تحت سيطرة ثقيلة من الدولة .

تعتبر حركة الإخوان المسلمين أبرز الجماعات السنية المسلمة فى العالم العربى . ولقد كانت الغاية الأساسية الأصلية للحركة هى تعليم المسلمين الإسلام الصحيح ، لكن سرعان ما نما بداخلها بعدٌ سياسى يدعو لإصلاح إسلامى للدولة والحكومة ويعلن أن التشريع الاقتصادى والسياسى والاجتماعى يجب أن يقوم على مبادئ الشريعة الإسلامية . ومن ثم ، صار الإخوان أول حزب إسلامى حقيقى فى العالم العربى المعاصر .

وسوف نتناول الآن هيكله وكذا استراتيجياته .

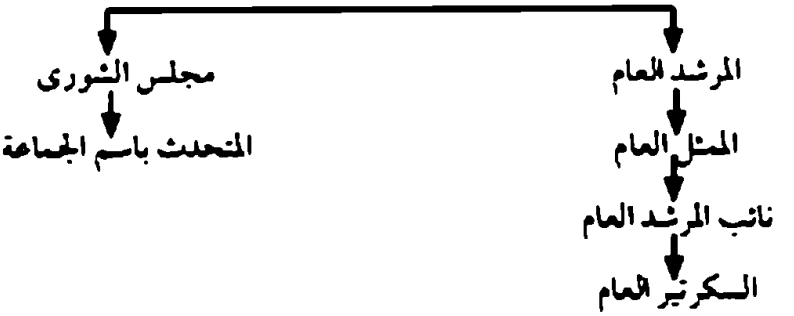
## أ ـ الهيكل

يقول ميتشيل Mitchell إنه فيما بين عامى ١٩٣٠ و ١٩٣١ نشر حسن البنا أول لوائح قانونية داخلية ، وُضعت لتنظيم إطار عمل الجماعة . وفى ١٩٤٥ قدم البنا لوائح تنظيمية معدلة ووافقت عليها الجماعة ، وصارت هذه هى دستور الإخوان المسلمين .

عقب ذلك بثلاث سنوات، وكنتيجة لخبرة تطبيق وممارسة هذه القوانين، اقترح البنا تعديلات أخرى قبلتها الجماعة. وبعد تعيين الهضيبي، وافق مكتب المرشد العام على قانون داخلي جديد لتوضيح اللوائح وأصبحت اللوائح مع القانون أساس عمل الجماعة وتنظيمها[٩].

ولم يحدث تغيير ذو شأن في هيكل الإخوان، برغم إجراء بعض التعديلات في الثمانينات نتيجة للتطورات السياسية في مصر. وتهدف اللامركزية في الإدارة إلى خلق حركة أكثر ديناميكية قادرة على التعامل مع التغيرات السريعة في المجتمع. كما تهدف أيضاً لمنح المزيد من السلطة لمكتب المرشد العام (برغم تقليل سلطات المرشد العام نفسه)، وذلك لتوسيع المشاركة في عملية صنع القرار ولتشجيع الجيل الجديد على المشاركة في السلطة. ومؤخراً، عملت الحركة على تجديد نفسها للتعامل مع التطورات السياسية في مصر[١٠]. وتضمنت التغييرات تقليل حجم مكتب المرشد العام ومجلس الشورى. لكن الحكومة قاومت هذا التجديد، وحاكمت الحركة في قضية السلسبيل، وسجنت قياداتها.

شكل (٤-٦) الهيكل التنظيمي للإخوان المسلمين



| التنظيم الفنى للجان | الوحدات التنفيذية | الأقسام الأساسية | التنظيم الإدارى |
|---|---|---|---|
| - مالى<br>- سياسى<br>- الثوابت<br>- الخدمات<br>- الرأى الشعبى<br>- الصحافة<br>- الترجمة | - المكاتب التنفيذية<br>- المناطق الجغرافية<br>- الفروع<br>- الأسر | - قسم نشر الإسلام<br>- قسم العمال والفلاحين<br>- قسم الكشافة<br>- قسم الأسر<br>- قسم الطلاب<br>- قسم التعليم الدينى<br>- قسم الاتصالات الدولية<br>-قسم المهنيين . | - سكرتارية المرشد العام<br>- السكرتارية العامة<br>- الموظفون الماليون، البائعون، أمناء المكتبات، الأطباء، المهندسون، المحامون، المعلمون، النجارون، الفلاحون، الاجتماعيون، الصحفيون والعاملون. |

المصدر: نيل عبد الفتاح ١٩٩٥، ص. ١٦٥ - ١٦٦ ورفعت سيد أحمد، ٢٠٠٢، ص. ٩١ .

## ب- الاستراتيجيات

تركزت الاستراتيجية طويلة المدى للإخوان المسلمين على التعليم لتحقيق أسلمة المجتمع . واهتمت الاستراتيجيات الرئيسية الأخرى بالسيطرة على المهنيين، الانتخابات والعمل الاجتماعى. وثمة استراتيجية موازية كانت تقوم على اتخاذ أعمال عنف ضد القوى الاستعمارية وضد المصريين المتواطئين مع الاستعمار وكذا قيادات الدولة مثل عبد الناصر، الذى انحرف عن أجندتهم الإسلامية. وهذه الاستراتيجية بدأت بالتسلل والتغلغل الخفى فى الجيش، ولكن هذا توقف بعد الاستقلال. ومنذ عام ١٩٧١ تخلت الجماعة عن العنف كاستراتيجية لها.

أما السيطرة على النقابات فهى استراتيجية قديمة جديدة. ففى الأربعينات من القرن الماضى حاول الإخوان الحد من الدور المتنامى للحركة الشيوعية بين العمال وفى

النقابات . وتحدثوا عن العدالة الاقتصادية والاجتماعية ، والمسئولية الاجتماعية للأخوة الإسلامية ، والسيطرة على رأس المال الأجنبى فى الاقتصاد المصرى . واحتدمت منافسة الإخوان مع الشيوعيين ، وقدم الإخوان المفاهيم الإسلامية للعمل والعدالة الاجتماعية ولكنهم رفضوا مفهوم الصراع الطبقى وشكلوا لجانا بديلة بين العمال فى مصنع شبرا الخيمة للنسيج . وفى بعض الحالات تحالف الإخوان مع الشيوعيين ضد الحكومة عندما كانت تلك القضايا تساند أجندتهم الإسلامية . ويلاحظ بينين Beinin أن المواجهة بين الإخوان المسلمين والشيوعيين فى شبرا الخيمة فى ١٩٤٥ و ١٩٤٦ كان له دلالة كبيرة على الحركة المصرية التى اشتعلت عقب الحرب الهادفة للتحرر الوطنى والاجتماعى . وعلى الرغم من افتقار الإخوان لبرنامج متطور بشكل جيد ، إلا أنهم لم يُمنعوا عن ممارسة بعض التأثير فى حركات اتحاد التجارة فى الأربعينيات[١١] .

ويعلق رفعت السعيد أن اتجاه الإخوان نحو الإضرابات دفع بعض المراقبين للاعتقاد بأنهم كانوا متعاونين مع قوات الأمن . وهو يعتقد أن الاستراتيجية الرئيسية للإخوان بين العمال كانت تقوم على إحداث توازن بين مصالح الملاك ومصالح العمال . وهذه الاستراتيجية دفعت الإخوان للتساهل والتراضى مع الدولة ضد العمال . غير أنهم فى الفترة التى أعقبت ثورة ١٩٥٢ ، حاولوا إدماج المفهوم الاجتماعى للإسلام بسياسة الدولة فى تلك الفترة . ويتوصل رفعت السعيد إلى أنه بالرغم من قدرة الإخوان على النجاح فى نقابات المهندسين والأطباء ، إلا أنهم فشلوا فى النقابات العمالية[١٢] .

تذبذبت العلاقة بين الإسلام السياسى والاشتراكية بين التعاون والعداوة . وتركزت استراتيجيات الإخوان المتعلقة بالانتخابات على السيطرة الإسلامية على النقابات واتحادات الطلاب . وتلاحظ سناء المصرى أن حركة الإخوان المسلمين لم تكن فعالة فى النقابات العمالية لضآلة خبراتها بمشكلات العمال ، وكذا بسبب تحالفاتها السابقة مع الدولة ضد إضرابات العمال . وترى الباحثة أن الإخوان انقادوا بأيديولوجيتهم الدينية ومصالحهم الاقتصادية الخاصة ولم تكن تعنيهم مصالح الجماهير بدرجة كبيرة[١٣] ، هذا الموقف الذى تفترضه سناء المصرى كان دائماً مثار جدال شديد .

وفى منتصف الثمانينات ، كان تأثير الإخوان واضحاً فى النقابات المهنية . وتعتقد أمانى قنديل أن هذا التأثير نتج عن المشاركة الطويلة للإخوان فى النقابات ، وكذا نتيجة

لاستراتيجية الإخوان فى استغلال شعار« الإسلام هو الحل». وثمة عامل آخر مهم يكمن فى التنظيم الفعال للإخوان المسلمين وقدرتهم على تجنيد أفراد جدد بواسطة أنشطتهم الاجتماعية والثقافية فى الانتخابات [١٤].

ويمكننا تلمس حقيقة أن قدرة الإخوان على السيطرة على النقابات المهنية كان نتيجة جزئية للنظام السياسى الذى تنكر لتأثيرات الجماعات السياسية. وأراد الإخوان تسييس النقابات المهنية البارزة. لكى تعزز الدين فى الطبقة المتوسطة، وتطور اللغة السياسية وتنشر الأيديولوجية الإسلامية فى جيل جديد من القادة.

ولقد أسهم الإخوان فى تنامى الوعى بالقضايا الوطنية، وفى تحسين الخدمات الاجتماعية التى تقدمها النقابات لأعضائها وكذا فى الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان.

منذ حسن البنا وحتى مجلس الشعب الحالى، استخدم الإخوان المسلمون الانتخابات كجزء من استراتيجيتهم للوصول إلى غاياتهم. واعتبر الإخوان الانتخابات أداة يمكن أن تمكنهم من إقامة الدولة الإسلامية. وفى العقدين الأخيرين من القرن العشرين طورت الحركة استراتيجية جديدة غيّرت وضعها كحركة سياسية لا تحظى بالشرعية ومكنتهم من التفاعل مع التطورات السياسية الجديدة فى للمجتمع المصرى. هذه الاستراتيجية تقوم على التحالف مع أحزاب المعارضة. ففى عام ١٩٨٤، حاول الإخوان الفوز بمقاعد فى مجلس الشعب المصرى عن طريق التحالف مع حزب الوفد. وفى عام ١٩٨٧، تحالفت الحركة مع الحزب الاشتراكى واستطاعت الحركة الفوز ببضعة مقاعد ولكن بعد كل الانتخابات ظهرت الحركة كأقلية (أو إحدى الأقليات). ومع ذلك، استمر الإخوان فى أسلمة المؤسسات السياسية القائمة لاستخدامها كحلقات فى أجندتها السياسية. ويتضح هذا بجلاء فى التحالف بين الإخوان وبين الحزب الاشتراكى (العمل)، إذ تمكن الإخوان المسلمون من أسلمة الحزب واستغلال جريدته كصوت لحركة الإخوان المسلمين.

قدم الإخوان خدمات اجتماعية للعديد من المجتمعات المدنية الفقيرة. واستخدموا المساجد كمستشفيات وكمدارس مسائية ولتقديم مساعدات اقتصادية وإرشادات. هذا الأسلوب القائم على توظيف المسجد كمركز خدمى للمجتمع منح مصداقية عظيمة

للحركة. كما أن العمل الاجتماعى للحركة فى المناطق التى لا توليها الدولة اهتماماً، منح الإخوان الفرصة لملء الفجوة وأمد الإخوان بالدعم الجماهيرى الواسع.

## ٢- حزب الوسط (تحت التأسيس)

عام ١٩٩٦، وبعد حقبة طويلة من الشقاق بين الدولة والإخوان المسلمين، جاء الإخوان من الجيل الجديد يطلبون تصريحاً بتشكيل حزب سياسى جديد أطلقوا عليه اسم « الوسط ». ولم تكن العلاقة بين الإخوان المسلمين وبين الوسط واضحة، وحدث كثير من الاتهامات المتبادلة والتشكيك. فالبعض يقولون إن الوسط هو من تشكيل عضو من مكتب الإرشاد بالإخوان مستخدماً المناورات السياسية؛ وثمة آخرون يعتقدون أن المؤسسين قد حصلوا على تصريح من المرشد العام قبل شروعهم فى طلب تسجيل الحزب. وأعلن المعارضون أن مؤسسى الحزب قد اتخذوا القرار بصورة مستقلة لإقامة هذا الحزب دون التشاور مع قيادات الإخوان[١٥].

ظلت الحكومة المصرية متمسكة برفضها الاعتراف بأن الحزب يدمج بداخله خليط من الأديان والأيديولوجيات الثقافية[١٦]، على الرغم من وجود اثنين من الأقباط ضمن قائمة المؤسسين، وأحدهما هو د. رفيق حبيب ابن الرئيس الراحل للطائفة الإنجيلية بمصر.

فى البداية رحب المرشد العام السابق بمبادرة « الوسط» التى خرجت من الجيل الجديد من الإخوان. بيد أنه سرعان ما غير موقفه وصرح بأن الحكومة لن تسمح بتأسيس الحزب ووصف المبادرة بأنها غير حكيمة وغير مرغوب فيها[١٧].

وسرعان ما طالب بعض الإخوان بطرد أعضاء الوسط، لكن لم يتم البت فى هذا القرار. وقال أبو العلا ماضى ممثل مؤسسى الوسط، إن قيادات الإخوان كانوا يتسمون بالتفكير القديم الطابع وإن أيديولوجيتهم قد عفى عليها الزمان. وأضاف أن هناك صراعاً بين رؤيتين واحدة مبدعة متكيفة مع التغيرات العالمية، والثانية مجمدة زمنياً لا تنظر للأمام. لقد أظهرت الخبرة مع اتحادات الطلاب والنقابات لأعضاء الوسط مدى الحاجة للمشاركة العامة[١٨].

أما رفيق حبيب فيوضح أن الدولة والكتاب العلمانيين يعتقدون أن الوسط ما هو سوى مناورة من الإخوان للحصول على اعتراف سياسى. أما الإخوان فيعتقدون أن الوسط يسعى لتمثيل وجهة نظرهم بدون حق. ولكن الحقيقة من وجهة نظر حبيب أن الوسط هو توجه جديد فى المجتمع المصرى؛ وكل الجهود التى تعمل على إيقافه تسهم فى نموه والإقرار به [١٩].

ورغم رفض الإخوان المسلمين لمشروع الوسط، نجد أن توفيق الشاوى العضو بالتنظيم المركزى للإخوان وكذلك الشيخ القرضاوى ساندوا هذه الفكرة(٢٠). ويعتقد الشاوى أن الإخوان حركة إسلامية وقد أخطأ كل من عمل على تحويلها إلى حركة سياسية [٢١]. كما تحرك محمد سليم العوا لمساندة الوسط ومعارضة الهجمات السياسية المحمومة ضد الإخوان المسلمين وكذلك تدخل الدولة فى الانتخابات، لإعاقة مرشحى الإخوان. ورأى أنه فى هذا السياق قرر بعض الأفراد تشكيل حزب سياسى يستطيعون من خلاله التعبير عن آرائهم والمشاركة الشرعية فى الحياة السياسية. ولذا فقد اندهش العوا من قيام الدولة باعتقال بعض قيادات الوسط والإخوان [٢٢].

ويمكن للخلاف بين اتجاهات المرشد العام السابق ونائبه أن يدفعنا للاعتقاد بأن الوسط بدأ مستنداً على قدر من الدعم من الإخوان. إذ رتب مؤسسو الوسط مع قيادات الإخوان لتكوين حزب للتعبير عن آرائهم السياسية، ولكن عقب رفض الدولة لمشروع الحزب قرر قادة الإخوان التخلى عن الفكرة. وهناك سيناريو آخر محتمل يقترح أن الإخوان استمروا فى القبول بالفكرة لكنهم نصحوا مؤسسى الحزب أن يتراجعوا عن القضية التى رفعوها أمام المحكمة. وبسبب رفض المؤسسين، رفض قيادات الإخوان الوسط وطالبوا الإخوان سحب مساندتهم له [٢٣].

وتعكس محاولة تأسيس الوسط تلك المحاولات التى تعمل على نقل الأجندة السياسية للإخوان إلى حزب سياسى يحظى بالشرعية مع بعض التوجهات الجديدة. كما أنها تؤكد على فكرة حسن البنا أن أسلمة النظام القائم يمكن أن تؤدى إلى قيام دولة إسلامية (راجع الفصل الثالث). ويختلف الإخوان مع الوسط فيما يتعلق بدور المرأة، وإمكانية تولى غير المسلمين للوظائف السياسية العليا، وكذا فيما يتعلق بالإسلام كمرجعية ثقافية للمسلمين وغير المسلمين.

ورفيق حبيب هو منظر أو (منسق أيديولوجيات) الحزب. ولقد قام بتأليف العديد من الكتب التى تبرز أفكاره، كما تعرضت أطروحته لرفض شديد من جانب الكنائس الأرثوذكسية والبروتستانتية[٢٤].

ويتفق بعض المفكرين مع العوا فى الاعتقاد بأهمية مشاركة رفيق حبيب بصفته مسيحياً إذ تبرز الإسلام كثقافة تحتوى بداخلها المسلمين وغير المسلمين فى مشروع سياسى واحد[٢٥]. والبعض الآخر يتهم حبيب بأنه تم استغلاله بواسطة الإسلاميين لإقناع الناس أن أهداف الحزب ليست دينية، طالما أن المسيحيين قد انضموا لقائمة مؤسسى الحزب. ويشير رفعت السعيد إلى أن رفيق حبيب ساند المصالح الإسلامية بتقديمه الحزب إلى الرأى العام.

فإن مقدمة وثيقة حزب الوسط كان يمكن أن يكتبها المرشد العام للإخوان المسلمين أو شكرى أحمد مصطفى. لكن السعيد يعتقد أن حبيب يستخدم أفكاراً مرتبكة ومشوشة كما يستخدم مصطلحات دون أن يقدم تعريفاً واضحاً لها مثل « رؤية ثقافية»، « مشروع ثقافى إسلامى». ويتوصل السعيد من ذلك إلى أن رفيق حبيب بروتستانتى متأسلم استغله الإسلاميون لأغراضهم الخاصة[٢٦].

رغم كل ما سبق تظل مشاركة رفيق حبيب[٢٧] كمُنظر قبطى وأحد مؤسسى حزب الوسط أمراً حاسماً وبالغ الأهمية، إذ أمدت المبادرة بالقدرة على استحواذ المساندة المتنامية لحزب سياسى له جذور إسلامية يضم المسيحيين فى هيكله، وقدم الحزب باعتباره يدرك الحاجة إلى المساواة السياسية وترسيخ حقوق الإنسان[٢٨].

وهكذا صار « الوسط» ينظر إليه إما أنه مشروع يهدف إلى تحقيق ديمقراطية تشاركية أو مجرد دمية فى يد السيطرة الإسلامية وقد يختفى ببساطة لحظة تغيير الظروف السياسية.

هل الوسط ليس سوى مبادرة من جماعة دينية تهدف لتشكيل حزب سياسى يطرح فكرة الحكم المدنى الذى يطبق الشريعة الإسلامية والمبادئ الإسلامية ؟ هذا ما لم يتضح حتى الآن وسيظل أمراً محيراً.

## ٤- التأثير الاجتماعى والسياسى للإسلام السياسى

إن الإسلام السياسى حركة أثرت فى المجتمع والثقافة فى مصر بطرق شتى . فالنساء اللاتى اعتنقن مبادئ الإسلام السياسى عليهن أن يرتدين الحجاب . وفى الثمانينات والتسعينات أصبح الكثير من الشركات والمكاتب تتوقف عن العمل فى أوقات الصلاة لإتاحة الفرصة للموظفين لتأدية الصلاة، واحتدم جدال بشأن مدى شرعية فوائد البنوك . لكن التأثير الرئيسى للإسلام السياسى كان على التليفزيون وعلى المناهج الدراسية . عبر هذه الأساليب التقنية يسعى الإسلام السياسى لتغيير البنية للمصريين ولأطفالهم . إذ يؤثر التغيير فى برامج التليفزيون والمناهج الدراسية على المدى البعيد على الهوية المصرية .

ولقد نجح الإسلام السياسى فى إحداث تغيير ملحوظ فى التليفزيون المصرى . وفى الثمانينات، تجاهلت المسلسلات الدرامية [٢٩] الدين كمصدر للأخلاق وتجنبت تقديم المعتقدات والهوية الإسلامية . وصمتت المسلسلات تجاه الحركة الإسلامية كبديل سياسى . وهذا لا يعنى عدم وجود برامج دينية فى التليفزيون فى الثمانينات، بل كان هناك العديد من البرامج الدينية لكنها لم تكن تذاع فى فترات الذروة فى المشاهدة .

وتلاحظ ليلى أبو لغد Lila Abu-Lughud أن فنانى التليفزيون الكبار مثل محمد فاضل المخرج التليفزيونى وأسامة أنور عكاشة المؤلف الشهير كانوا يشددون على أن الدين تم تصويره فى أعمالهم الدرامية الشهيرة باعتباره ليس له أى علاقة بالتطور السياسى، والتقدم الاقتصادى والمسئولية الاجتماعية [٣٠] .

بيد أنه لم يبدأ عقد التسعينات إلا ومعه تحول كبير فى المعالجة الإعلامية للتوجه الإسلامى، بسبب تغيير النظام الحاكم فى مصر لسياسته من التراخى إلى المواجهة مع حركات الأسلمة . وهذا يتضح فى أكثر مسلسلات عكاشة نجاحاً وشعبية « ليالى الحلمية» وفيها يصور عكاشة سمات التعصب الدينى . ومن المحتمل أنه كان يهدف إلى التشكيك فى مصداقية الإسلاميين وإظهارهم ليس فقط بمظهر المضللين بل أيضاً عملاء لقوى أجنبية .

تلاحظ ليلى أبو لغد ظهور فيلمين فى التسعينات يعالجان قضية التعصب الدينى . قدمهما الممثل الكوميدى المصرى الشهير عادل إمام فى «الإرهاب والكباب» سخر عادل إمام من الإسلاميين، وفى «الإرهابى» شن هجوماً على المقاتلين باسم الدين[٣١] .

وجاء رد فعل الإسلاميين تجاه المسلسلات والأفلام والبرامج المتحررة فى التليفزيون بدفع صناع القرار فى التليفزيون إلى إذاعة المزيد من البرامج الدينية ولإنتاج مسلسلات درامية ذات مضامين محافظة اجتماعية . وقام النواب من الإخوان المسلمين بمجلس الشعب بإجبار وزير الإعلام على إذاعة المزيد من البرامج الدينية خلال شهر رمضان وتأخير موعد عرض البرامج ذات المحتوى الجنسى إلى مواعيد متأخرة من الليل . كما قدم النواب الإخوان بالمجلس استجواباً إلى وزير الإعلام بشأن سياسة التليفزيون وتأثير الأفلام الأجنبية على المجتمع المصرى . حيث اعتقدوا أن التليفزيون يخلق مناخاً ثقافياً منافياً لتطبيق الشريعة الإسلامية . ولإعداد المجتمع لشريعة الله . كما طالبوا بسياسة إعلامية ملتزمة بالإسلام وتشرف عليها المؤسسات الإسلامية .

وقد اتفق معهم وزير الإعلام فى ضرورة أن ينتج التليفزيون المزيد ويستورد أقل وأن المواد الإعلامية يجب أن تراجعها قيادات دينية إسلامية . كما تم حظر الإعلانات ذات المظهر الجنسى . وأكد الوزير أن فقدان الأموال أفضل من فقدان منظومة القيم المصرية . وبدا النظام كما لو أنه قد أذعن لضغوط الإخوان لأسلمة التليفزيون ولإعداد المجتمع للشريعة الإسلامية .

غير أن محمد الطويل قد لاحظ أيضاً أنه فى عام ١٩٨٨ ، ومع وجود عدد أقل من النواب الإخوان فى مجلس الشعب، كان وزير الإعلام يميل أكثر للتقدمية والليبرالية[٣٢] . وهكذا يتضح أن الإسلام السياسى كان يحاول التأثير على الإعلام سعياً لإعداد المجتمع للشريعة الإسلامية ولتعزيز الأجندة الإسلامية . وقامت استراتيجيته على استخدام مجلس الشعب كأداة لإحداث هذا التأثير .

وأضحت المناهج الدراسية قضية بارزة فى التسعينات كنتيجة لسياسة الدولة الهادفة إلى مواجهة الأسلمة، وهى ما زالت قضية حساسة ومثيرة للجدل[٣٣] . كما يوضح

ذلك مركز المناهج الدراسية التابع لوزارة التربية والتعليم والذى تدعمه أمريكا بالتمويل والخبرة. حيث يظهر فى بعض إنتاجه مدى تأثير الإسلام السياسى على التعليم. ويشير رفعت السعيد إلى أن كتاب الثقافة الإسلامية بالمرحلة الثانية بالتعليم الثانوى يصف الصور واللوحات أنها حرام. والعلم الذى يستخدم فى هذا الكتاب هو علم المملكة السعودية. كما أن الأطفال فى بداية تعليمهم يتعلمون القراءة والكتابة باستخدام «الحجاب» و «الزى الإسلامى». بعض الكتب تحمل عناوين مثل «المسلم الصغير» وتقوم على إغفال وجود المسيحيين. ويتوصل رفعت السعيد إلى أن هذه الأفكار تدعم رفض الآخر وتربى الجيل الجديد على التعصب وانغلاق الذهن [٣٤].

وفى مجلس الشعب، ضغط النواب من الإخوان المسلمين على وزير التعليم لزيادة الأوقات المخصصة للدين فى المدارس. كما هاجموا الفلسفة الغربية وطالبوا بزيادة التأكيد على الفلسفة الإسلامية والثقافة الإسلامية [٣٥].

وكذا يعد استبعاد التاريخ القبطى والنصوص المستمدة من الإنجيل من التعليم المصرى مؤشرًا هامًا على مدى تأثير الإسلام السياسى [٣٦].

وفيما يتعلق بالشريعة الإسلامية، نجد أن كل جماعات الإسلام السياسى رغبت فى تطبيق الشريعة الإسلامية. إذ كان ذلك بمثابة إحياء لحلم ورغبة قديمة. فها هى الجماعات التطورية تعمل جاهدة لذلك عبر التأثير على النقابات والاتحادات. والنواب الإخوان بمجلس الشعب يمارسون ضغوطهم، واشتعلت الحملة الشعبية لمساندة هذه الفكرة. وبدا أنه من الضرورى استخدام أساليب مشروعة للاستفادة من المؤسسات القائمة كحلقات للتغيير. وتم إعداد مسودة أولية للشريعة وجرت مشاورات بشأنها فى مجلس الشعب. إذ افترضت الجماعات التطورية أن التغيير يمكن أن يحدث عبر أسلمة المؤسسات القائمة.

كما حظيت الشريعة بمساندة كبيرة خارج البرلمان. فها هو أحد أنصار تطبيق الشريعة الشيخ صلاح أبو إسماعيل يُرجع الفقر فى مصر إلى أن المسلمين لا يؤدون الزكاة التى فرضها الله فى القرآن والتى بأدائها يمكن أن يخلق مجتمعاً عادلاً. كما يعتقد أن تطبيق الشريعة الإسلامية لا يتعارض مع المواطنة والديموقراطية، وأن الأقباط يجب عليهم

أن يرضوا بالشريعة الإسلامية، تماماً كما قبلوا بقية القوانين المدنية، والتى هى ليست بالضرورة مسيحية، فالأقباط يحتاجون إلى حماية معتقداتهم وممارساتهم. ومن جهة أخرى فإن مبادئ الديمقراطية هى التى تشير إلى ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية لأن أغلبية المواطنين يعتنقون الإسلام (٣٧).

ويشير محمد البلتاجى إلى أن القوانين الوضعية ما هى إلا عبء استعمارى، وأن مصر قد رجعت إلى تطبيق الشريعة الإسلامية قبل حكم محمد على (١٨٠٥ - ١٨٤٨). وهو يقرر أنه على الرغم من أن ٩٠ ٪ من القوانين الوضعية الحالية لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية. إلا أنه ثمة تعارض فى القانون الجنائى. كما أن الشريعة الإسلامية لا تعتبر الأقباط مواطنين من الدرجة الثانية لأن المجتمع الإسلامى يتعامل مع جميع الناس بمساواة (٣٨).

على الجانب المعاكس لا نجد جبهة متحدة بل كُتاباً متعددين يتقدون الإسلام السياسى. فيرى فرج فودة أن تطبيق الشريعة الإسلامية سوف يؤدى إلى قيام دولة إسلامية، وسيخلق توترا دينيا فى مصر، ويؤدى إلى صراع بين المقدسات (٣٩). وصرح الأنبا غريغوريوس أن تطبيق الشريعة الإسلامية سينجم عنه عدم المساواة بين المسلمين والمسيحيين وسيحول دون تقاسم السلطات. فالمسيحيون هم جزء لا يتجزأ من هذا المجتمع، وليسوا أقلية حتى يتم معاملتهم بشكل منفصل ويمنعون من تولى مناصب السلطة بسبب إيمانهم. إن تطبيق الشريعة الإسلامية سوف يشكك فى مفهوم المواطنة المتساوية فى مصر (٤٠). وهكذا يستمر الجدال ويبقى التوتر.

## ٥- الخاتمة

لقد كان للإسلام السياسى تأثير بالغ على الأصول الاجتماعية والسياسية فى مصر. فقامت استراتيجيات الثوريين على محاولة قلب النظام السياسى القائم بواسطة خلق مناخ من الذعر بين المفكرين والنخبة السياسية والأقباط والسياح، بل وحتى بين الإسلاميين الذين يختلفون معهم فى السبل والأساليب. وعملوا على تجفيف منابع الدولة وخلق أجواء من الخوف والإبعاد الاجتماعى مما سيتسبب فى عزل النظام القائم

وإقامة الدولة الإسلامية. بيد أن أغلبية الشعب المصرى لم يساندوا الجماعات المقاتلة التى تتكلم بلغة الدم. كما نتج عن أعمالهم أضرار اقتصادية خاصة فى مجال السياحة، وقطعت أرزاق العديد من أبناء الطبقة الكادحة كسائقى التاكسى وأصحاب البازارات. مما أتاح للدولة حرية البطش بهذه الجماعات الثورية دون هياج من الشعب.

أما استراتيجيات الجماعات التطورية فهى تسعى لأسلمة المؤسسات القائمة. وهكذا عمل الإخوان المسلمون فى إطار النقابات واتحادات الطلاب وحتى فى مجلس الشعب لخلق دولة إسلامية بهذا السبيل. ونفس الأيديولوجية دفعت جيل الشباب من الإخوان لتأسيس حزب الوسط، الذى كان يمكن أن يدفع بهم إلى نصر سياسى. ومن الواضح أن الاستراتيجية طويلة المدى التى انتهجها الإخوان والوسط فى عملهم على المستويات المؤسساتية والاجتماعية والسياسية تخلق سياقاً من الصعب مقاومته أو حتى تغييره.

إن أجهزة الدولة فى مصر تقبض على السلطة بقبضة فولاذية. فلقد تحطمت كل المحاولات التى قام بها الثوريون لإضعاف هذه السلطة. بل وفى بعض الحالات، أدت بعض الهجمات الإرهابية سيئة السمعة إلى خلق مساندة شعبية للردود الانتقامية من قبل الدولة. أما جماعة الإخوان المسلمين فاستغلت خبرتها فى الاتحادات والنقابات المهنية لتقوية مخططاتها للتدخل فى الانتخابات. وهى دائماً تتحالف مع أحزاب المعارضة سعياً لاختبار إمكانية تواجدها فى البرلمان. كما ظهرت فكرة تكوين حزب الوسط كأحد تجليات الاستراتيجية التطورية بهدف تشكيل حزب سياسى شرعى لتعزيز الأجندة السياسية الإسلامية. وبالتعاون مع حفنة ضئيلة من المسيحيين، راقت الفكرة للكثير من المسلمين المعتدلين الذين يرغبون فى رؤية الإسلام يُطبق دون تعصب.

ومن جهة أخرى نجد أن التأثير الاجتماعى للإسلام السياسى مستمر فى التنامى. والضغوط لاستخدام المصطلحات الإسلامية وارتداء الزى الإسلامى مستمرة فى التصاعد. ويشعر الإسلاميون أنهم الرابحون وأن الأغلبية تقف وراءهم. وعملية التحول الإسلامى على المستوى المؤسساتى يمكن أن تهيئ المجتمع للمشروع السياسى الإسلامى. ويبقى تأثير الإسلام السياسى على الإعلام والمناهج الدراسية شاهداً على مدى التأثير على القلوب والعقول لقطاع كبير من المجتمع وصياغة المستقبل تبعاً لرؤية الإسلام السياسى.

أظهر الإسلام السياسى فى مصر أن التغيير السياسى مرتبط بالتغيير الاجتماعى الاقتصادى والثقافى. فإن كل الجهود التى تبذل للتأثير فى المؤسسات، ولتقديم الخدمات الاجتماعية، ولتكوين نظام مالى إسلامى بواسطة المصارف الإسلامية وشركات الأموال الإسلامية ولتكوين سوق إسلامية ذات متاجر خاصة للنساء للمحجبات والزى الإسلامى، ما هى إلا محاولات لإبراز الإسلام كدين شامل وكلى. ومن ثم يتضح ارتباط التغيير الاجتماعى والاقتصادى بالتغيير السياسى.

تلك هى جماعات الإسلام السياسى التى تؤثر فى الظروف الاجتماعية والسياسية فى مصر. ولقد طورت من هياكلها واستراتيجياتها وأعمالها على أسس أيديولوجية. وهى تسعى لهدف رئيسى وهو تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية التى تعزز الدعوة الإسلامية؛ بأن الإسلام غير مرتبط بزمن محدد وهو يناسب كل العصور والمجتمعات. والخطوة التالية فى هذا البحث هى فحص كيف استجاب المفكرون المسلمون لهذه الأيديولوجية ولتأثيرها.

* * *

## الهوامش:

١ - الجماعات ذات المشاركة السياسية غير المباشرة تتضمن الجماعات التى ليس لها أجندة سياسية مباشرة مثل إسقاط النظام القائم، أو تشكيل حزب سياسى واسترجاع دولة الخلافة.

٢ - الشيخ عمر عبد الرحمن ولد عام ١٩٣٨ بالجمالية - مركز المنزلة - محافظة الدقهلية. فقد البصر بعد عشرة أشهر من ولادته، وفى الخامسة من عمره التحق بـ «معهد النور للأكفاء» لتعليم القراءة بطريقة برايل وكان معهداً داخلياً بمدينة طنطا. التحق عام ١٩٦٠ بكلية أصول الدين بالقاهرة. وفى عام ١٩٦٥ تخرج فى الكلية، وتم تعيينه فى وزارة الأوقاف إماماً لمسجد قرية «فيدمين» إحدى قرى محافظة الفيوم. حصل على درجة تعادل الماجستير عام ١٩٦٧ ثم درجة الدكتوراه عام ١٩٧٢. أعير إلى كلية البنات بالرياض بالسعودية حيث مكث هناك ثلاث سنوات ثم عاد إلى القاهرة عام ١٩٨٠. وانضم إلى جماعة الجهاد مع عبد السلام فرج وعبود الزمر؛ وبعد إعدام عبد السلام فرج حدث خلاف بين الشيخ عمر عبد الرحمن وبين عبود الزمر، فأسس الشيخ الجماعة الإسلامية. وتم اعتقاله عقب اغتيال الرئيس الراحل السادات ولكن أطلق سراحه عام ١٩٨٤، بعد حصوله على البراءة فى هذه القضية وفى قضية «تنظيم الجهاد». وفى عام ١٩٩٠ سافر إلى الولايات المتحدة وحصل على حق الإقامة الدائمة، لتعيينه إماما لمسجد فى نيوجيرسى. ولكن فى عام ١٩٩٣ تم اعتقاله ووجهت إليه تهمة الإرهاب؛ تمت محاكمته فى عام ١٩٩٥ وحكم عليه بالسجن مدى الحياة فى عام١٩٩٦. ولمزيد من التفصيل انظر: رفعت السعيد، الإرهاب إسلام أم تأسلم، القاهرة: دار سينا، ١٩٩٥، ص. ٣٥٦-٣٥٨.

٣- يقوم وصف الجماعات الأربع على كتاب: هالة مصطفى، «الإسلام السياسى من حركات الإصلاح إلى جماعات العنف»، القاهرة: الأهرام، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٢، ص. ١٣٩-١٦٠، ورفعت سيد أحمد، قرآن وسيف: من ملفات الإسلام السياسى. دراسات موثقة، القاهرة: مدبولى، ٢٠٠٢، ص. ٩٤-٩٥ و١١٠.. ١١٢ انظر أيضا نبيل شرف الدين، أمراء ومواطنون: رصد لظاهرة الإسلام الحركى فى مصر خلال عقد التسعينات، القاهرة: مدبولى، ١٩٩٨، ص. ٣٣-٥٠،

John L. Esposito. The Islamic Threat: Myth or Reality?. New York and Oxford: Oxford University press. ((2nd ed.), 1995. PP. 119- 140 and Nazih Ayubi. Political Islam. Religion and politics in the Arab world. London and New York: Routledge. 1991. PP. 71- 86.

4- Ibrahim A. Karawan. The Islamic Impasse. in Adelphi Paper 314. 1997. New York: Oxford University press. 1997. P. 19.

5- Fauzi M. Najjar." Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: the case of Nagib Mahfuz". in British Journal of Middle Eastern Studies. 25.1. CARFAX. 1998. PP. 152- 155.

٦- ريتشارد ميتشيل، الإخوان المسلمون، ترجمة سلامة رضوان ومنى أنيس، القاهرة: مدبولى، ١٩٨٥، ص. ١٥-٢٠ .

٧- حسن البنا، مذكرات الدعوة والدعاية للإمام الشهيد حسن البنا، القاهرة: دار التوزيع الإسلامية، ص. ٨٣ - ٨٤ .

٨- رفعت سيد أحمد، ١٩٩١، ص٧١-٧٢ .

٩- ريتشارد ميتشيل، ١٩٨٥، ص ١٣-١٤ .

١٠- نبيل عبد الفتاح (للحرر)، تقرير الحالة الدينية فى مصر، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٥، ص. ١٦٣-١٦٦ .

11- Joel Beinin. Islam. Marxism and Shoubra al- Khima Textile worker: Muslim Brothers and communists in the Egyptian Trade Union Movement in Islam politics and Social Movement. Edmund Burke111. and Ira M. Lapidus (eds.) London: I.B. Tauris& Colid. PP. 218-225.

١٢- رفعت السعيد، حسن البنا. متى؟ كيف؟ لماذا؟، دمشق: دار الطلائع الجديدة، الطبعة العاشرة، ١٩٩٧، ص. ٢٨٢- ٢٨٥ .

١٣- سناء المصرى، الإخوان المسلمون والطبقة العمالية المصرية، القاهرة: دار الأمل للطباعة والنشر، ص. ٩٨- ١١٥ .

١٤- أمانى قنديل، «التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح فى مصر» فى قضايا فكرية، الإسلام

السياسي، الأصول الفكرية والأوصاف العلمية، محمد أمين العالم (المحرر)، القاهرة: دار الثقافة الجديدة ١٩٨٩، ص. ١٦٤- ١٦٥ .

١٥- نبيل عبد الفتاح (المحرر)، تقرير الحالة الدينية في مصر، العدد الثاني، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٦ .

١٦- صحيفة الحياة، ٢١ مايو ١٩٩٦، ص. ٧، ١٣ أغسطس ١٩٩٦، ص. ٥، ٦ أبريل ١٩٩٨، ص. ٧، ١٠ أبريل ١٩٩٨، ص. ٥ وصحيفة الشعب، ٥ أبريل ١٩٩٦، ص. ١، ٨ .

١٧- صحيفة الحياة، ١٩ فبراير ١٩٩٦، ص. ٧، صحيفة اليسار المصري، فبراير ١٩٩٦، العدد ٧٢، صحيفة الحقيقة، ٢٨ يناير ١٩٩٦ وصحيفة للجلة، ٢٨ يناير ١٩٩٦، العدد ٨٣٣ .

١٨- صحيفة الحياة، ٥ أبريل ١٩٩٧، ص. ٧ .

١٩- صحيفة الشعب، ١٧ مايو ١٩٩٦ وصحيفة الحياة، ١٣ أغسطس ١٩٩٦، ص. ١٧ .

٢٠- الحياة، ٢٣ سبتمبر ١٩٩٦، ص. ٧ .

٢١- الحياة، ٢٨ أكتوبر ١٩٩٦، ص. ٧ .

٢٢- الشعب، ٥ أبريل ١٩٩٦، ص. ٤ .

٢٣- نبيل عبد الفتاح (المحرر)، ١٩٩٦، ص. ٢٢٧- ٢٢٨ وطلعت رميح، ١٩٩٧، ص ٤٤- ٤٧ .

٢٤- كتب البابا شنودة عدة مقالات يعارض فيها كتاب رفيق حبيب الذي يتناول «المسيحية السياسية»، وذلك لأن رفيق حبيب وصف البابا شنودة بأنه قائد سياسي لديه طموحات سياسية. ولقد تسببت تحليلات رفيق حبيب - فيما يتعلق بأنشطة الكنيسة وكذلك تصرفات البابا- في إزعاج البابا. كما شكل سنودس النيل الإنجيلي لجنة لتقييم كتابات حبيب بسبب نشره لأسماء مرسلين يمثلون إرساليات أجنبية وأنشطة كنسية كانت فيما مضى شأناً داخلياً بالكنيسة .

٢٥- الشعب، ٥ أبريل ١٩٩٦، ص. ٤ .

٢٦- رفعت السعيد، التأسلم فكر مسلح، دمشق: دار الطلائع الجديدة، ١٩٩٦، ص. ٧٢- ٧٧ .

٢٧- كان رفيق حبيب هو محرر أول وثيقة لحزب الوسط. ولم يكن من المعتاد أن يقوم قبطي بكتابة وتحرير مثل هذه الوثيقة المهمة، التي تعكس أيديولوجية حزب إسلامي تحت التأسيس. بيد أن مساهمة حبيب في الوثيقة تجلت في مناطق مثل وضع غير المسلمين في الدولة، علاقة غير المسلمين بالإسلام كمرجعية ثقافية، مفهوم المساواة ومشاركة غير المسلمين في عملية التشريع في المسائل التي لا تتعامل معها الشريعة الإسلامية. ولمزيد من التفصيل انظر. رفيق حبيب(محرر)، أوراق حزب الوسط المصري، القاهرة: ١٩٩٦، ص. ٥-٢٠ ، ٢٧- ٣٢ و ٥٧- ٦٠ .

٢٨- كان رفيق حبيب الرجل الثاني في هيكل الحزب. لكن السؤال بشأن إمكانية تولي غير المسلمين المناصب العليا مازال لم يتم إجابته .

٢٩- المسلسلات الدرامية فى التلفزيون المصرى هى أكثر البرامج التى تحظى بشعبية كبيرة ويشاهدها كثير من المصريين والعرب فى الشرق الأوسط .

30- Lila Abu- Lughud," Dramatic Reversals: Political Islam and Egyptian Television, in Political Islam: Essays from Middle East Report, edited by Joel Beinin and Joe stork, London and New York, I.B. Touris Publishers, 1997, P. 274.

31- Ibid., P. 280.

٣٢- محمد الطويل، الإخوان فى البرلمان، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٩٢، ص٢١٧- ٢٣١ .

٣٣- تمت مناقشة هذا الموضوع بواسطة المنظمات الأهلية التى تتعامل مع قضايا التعليم والمواطنة فعلى سبيل المثال قامت منظمة أهلية وهى ابن خلدون بالتحرى عن تأثير الإسلام السياسى على المناهج الدراسية، كما قدم المركز تقريراً مثيرا للجدل وأعتُبر أحد العوامل التى دفعت الدولة لاعتقال مؤسس المركز(سعد الدين إبراهيم). والذى قام فيما بعد بحل المركز(انظر الفصل السادس).

٣٤- رفعت السعيد، ١٩٩٥، ص. ٧٦- ٧٩ و ١٠٠- ١٠٣ .

٣٥- محمد الطويل، ١٩٩٢، ص. ٢٧٣- ٢٧٥ .

٣٦- نبيل لوقا بباوى، مشكلة الأقباط فى مصر وحلولها، القاهرة: ٢٠٠١، ص. ١٦١- ١٨٨ .

٣٧- نقلا عن أحمد جودة، حوارات حول الشريعة، القاهرة: سينا، ١٩٩٩ ، ص. ٢٣- ٢٦ .

٣٨- المرجع السابق، ص. ٣٧- ٤٢ .

٣٩- المرجع السابق، ص. ١٤- ١٥ .

٤٠ - المرجع السابق، ص٤٥- ٤٨ .

* * *

# الفصل الخامس

# التجاوب النقدى تجاه الإسلام السياسى

هذا الفصل يهتم بتقديم النقاش على أسلوب استخدام الإسلام السياسى للقرآن والسنة لدعم سياستهم، وكذا على مدى تأثير الإسلام السياسى على المجتمع . ثمة تعبيرات سادت على الخطاب الدينى والأيديولوجى للإسلام السياسى مثل «الجهاد» و«التكفير» و«الجاهلية» و«الحاكمية» و«الشريعة» و«الدولة الإسلامية» . وقد تصدى نقاد الإسلام السياسى لدراسة الجذور التاريخية لهذه الألفاظ والمصطلحات، وتقدير مدى مواءمتها للمجتمع المعاصر . وفى هذا الفصل يتم مناقشة هذه الأفكار النقدية، كما أحلل النقد الذاتى الذى نشرته الجماعات الثورية فى بداية عام ٢٠٠٢ هذا النقد الذاتى يقوم على مقاصد المراجعة والتعديل لتأثير التغيير الثورى .

وسيتصدى هذا الفصل لمناقشة أفكار كتاب ومفكرين من عدة اتجاهات ممن عارضوا مزاعم الإسلام السياسى ومن مناصرى الأيديولوجية السياسية المعاصرة أمثال محمد عابد الجابرى[١]، محمد سعيد العشماوى[٢]، طيب تيزينى[٣]، نصر حامد أبو زيد[٤]، وخليل عبد الكريم[٥] . وعلى الرغم من تعاطف المفكرين أمثال طارق البشرى[٦]، محمد سليم العوا[٧]، وأحمد كمال أبو المجد[٨] مع الإسلاميين، إلا أنهم اتخذوا مواقف مضادة لكثير من المبادئ الأساسية التى نادى بها الإسلام السياسى . وهكذا يتضح مدى التنوع الكبير بين المفكرين، إذ يعجز المرء عن جمعهم كلهم فى تصنيف واحد . ويبدو جلياً أن نقاد الإسلام السياسى ينتمون إلى عدة مجموعات بما فيهم البعض ممن يساندون إقامة الدولة الإسلامية .

يكمن محور نقد المفكرين للإسلام السياسى فى كيفية تفسير القرآن والسنة . حيث يلاحظ عشماوى وتيزينى أن فى القرآن ستة آلاف آية منها ٧٠٠ آية مخصصة لقضايا التشريع العام ومن هذه الآيات السبعمائة ثمة ٢٠٠ آية فقط تتلامس مع الأحوال الشخصية، الميراث، العقاب، الوصايا، والفرائض الخاصة بمعاملة الناس بعضهم إلى

بعض. ومن ثم فإن أقل من ٤٪ من الآيات يمكن اعتبارها تشريعات - ومن هذه الآيات المائتين، كثير منها قد تعرض للنسخ من آيات قرآنية أخرى لتترك لنا ٨٠ آية فقط سارية (٥ , ١٪) يمكن اعتبارها قوانين. ومن هذا المنطلق، تقوم أسانيدهم على أنه نظراً لضآلة عدد النصوص أو الآيات التى تتعامل مع التشريع- علاوة على طبيعة تلك الآيات العمومية وغير المحددة- فإن الإمكانية الوحيدة المتبقية للأمة الإسلامية هى أن تكافح لصياغة أحكام شرعية مناسبة، تبعاً لظروفها وفى روح القرآن[٩].

ونجد أن كلاً من تيزيني وأبو زيد والعشماوى يشيرون إلى أن الإسلام السياسى قد تجاوز أوامر النص الدينى[١٠]، كما تجاهل البعد التاريخى، ولا يقيم أى اعتبار للفرق بين تفسير النص وبين النص ذاته، ومن ثم فهناك تغييب كامل للعقل. والإسلاميون يستدعون بأسلوب شديد الانتقائية كتابات السلف ويمنحونها أهمية تعادل تلك التى للنص الدينى، لكى ما يطابقوا فلسفتهم الخاصة بالدين ويعتبرون الاثنين وجهين لعملة واحدة كما ينسبون آراءهم لله.

وفى مواجهة هذا الأفكار يتجلى مفهوم القراءة التعددية للنص، وهو مفهوم جوهرى فى الإسلام. فبرغم أن النص الدينى هو وحى من الله، إلا أن هذا الوحى قد اتخذ شكلاً إنسانياً عبر أداة النقل أو الناقل (المُبلغ). وتبعاً لكون البشر مختلفين، فسيظل دائماً ثمة تفسيرات متعددة للنص. وأشار تيزينى أن تحليل هذه النصوص يتطلب حرية فى استخدام أساليب البحث العلمى والمنطق مصحوبة بالرؤية النقدية والتفسير التاريخى وشرح للقرائن المرافقة للأحداث والظواهر[١١]. ويوضح تيزينى أن كلمة الله تنتقل بواسطة النبى المُبلغ (الناقل) وهذه العملية تؤدى إلى ظهور «نصوص موحى بها» و «نصوص تفسيرية». وفيما بعد تحدث المشكلات من طريقة فهم البشر لهذه النصوص وكيفية تطبيقهم لها. فعندما تخرج كلمة الله من الحيز أو الفضاء الإلهى إلى حيز الإنسان، تتلبس معانى مختلفة تبعاً للظروف العرقية والاجتماعية للمتلقين؛ ومن هنا فإن التنوع الإنسانى يؤدى إلى قراءة متعددة للنص[١٢]. وكل قراءة بشرعيتها الخاصة. وهكذا يستنتج تيزينى أن المشكلة الرئيسية للإسلام السياسى هى ادعاؤه امتلاك القراءة الوحيدة الشرعية للنص؛ إذ أن فلسفة التعددية تقوم على احترام شرعية كل القراءات[١٣].

من الواضح أن تيزني فتح الباب أمام قراءات مغايرة (مختلفة) للنصوص على أساس مبدأ حرية استخدام المدخل العلمي؛ كما أن معارضته للمطالب المتشددة للإسلام السياسي تسهم في تطور البحث في النصوص. ويقف معه في نفس الخندق المفكر نصر حامد أبو زيد، الذي في مساندته لهذه الفكرة يؤمن بما يسمى بتحول Transmutation النص من الله إلى البشر. مما يجعل القراءات تتسم بالطبيعة النسبية[١٤]. وفي خطوة أبعد، يتمسك أبو زيد بأن شرعية التفسيرات تنحصر في مجالات محددة. وهو يبرهن بأنه منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجالات فاعليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية. وكان المسلمون الأوائل على دراية بهذا التميز وكثيرا ما يسألون إزاء موقف بعينه هل يجب أن يكون القرار فيه للوحي أو تحكمه الخبرة والعقل الإنساني. ويؤكد أبو زيد أن الإسلام السياسي قام عن خطأ بمد فاعلية النصوص الدينية إلى كل المجالات. بل وتمادى في خطئه بأن يوحد بطريقة آلية بين النصوص الدينية وبين قراءته وفهمه لها. والإسلام السياسي بهذه الطريقة يقوم بإهدار وتجاهل البعد التاريخي للنص[١٥].

وفي غياب البعد التاريخي، جلب الإسلام السياسي رؤية سطحية عن الله، إذ يقوم بإحلال الله في الواقع العيني المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه. وفي هذا الإحلال يتم- تلقائيا- نفي الإنسان، كما يتم إلغاء «القوانين» الطبيعية والاجتماعية. ويلاحظ أبو زيد أن هذا الاعتقاد من شأنه أن يقود بالضرورة إلى «الحاكمية الإلهية» بوصفها مقابلاً ونقيضاً لحاكمية البشر[١٦]. والإسلام السياسي لا يكتفي بإهدار البعد التاريخي للنص، لكنه يتجاوز ذلك زاعماً لنفسه قدرة متفردة على تأويل النص ومعرفة إرادة الله. ويرى أبو زيد أن استخدام تعبير الجاهلية- والتي تعني حالة الجهل قبل ظهور الإسلام - يعد بمثابة تجريد الجاهلية من فحواها وحقيقتها التاريخية. ومن ثم يتنكر الإسلام السياسي للسياق التاريخي للجاهلية ويحولها إلى موقف أيديولوجي يمكن تطبيقه على كل اتجاهات التفكير العقلي وتستغل كل فرصة لتزعم بها أن المجتمع قد انحرف عن الصراط المستقيم للإسلام[١٧].

ويشير العشماوي إلى أن الإسلام السياسي يتبنى تفسيراً حرفياً للقرآن، دون اعتبار لأسباب تنزيل هذه الآيات ولمن تم توجيهها. وهذا الأسلوب يُمكن الإسلاميين

السياسيين من انتزاع الآيات من سياقها وتحويلها إلى شعارات إلهية لتوجيه الاتهام إلى المناوئين لهم بالكفر، وهذا الاتهام عقوبته الموت[١٨].

ويوجه نقاد الإسلام السياسى اتهاماتهم للإسلاميين بأنهم يتمسكون بتفسيرهم الخاص المتفرد للنص باعتبارهم ملاك الحقيقة المطلقة والمطلعون على إرادة الله. مما يُمكنهم من استخدام النص الدينى كسلاح ضد مقاوميهم ولتبرير أعمالهم السياسية. ويؤكد نقاد الإسلام السياسى أن إساءة استخدام وتفسير النص الدينى هما السبب وراء تطور ظاهرة الإسلام السياسى.

وقد أبرز الإسلام السياسى العديد من الأفكار والتساؤلات المهمة: إذ نجد أن مفاهيم مثل حاكمية الله، الإسلام دين ودولة، الشريعة الإسلامية، الجاهلية والجهاد كلها مفاهيم جوهرية فى أيديولوجية الإسلام السياسى. ومن بين هذه المفاهيم تبرز فكرة الإسلام دين ودولة باعتبارها فكرة مركزية. حيث إن إقامة الدولة الإسلامية هى الغاية العظمى والنهائية لمشروع الجماعات الثورية والتطورية الهادف للتغيير. ويعتقد النقاد أن الدولة الإسلامية لم يتسن لها الوجود إلا لفترة محدودة فى عصر تاريخى بعينه ولا يمكن استرجاعها أو تكرارها نظرا لعدم مواءمة الظروف الآن لهذه الدولة الدينية. والبعض يؤكدون أن الجذور التاريخية للعلاقة بين الإسلام والسياسة كانت ذات طابع اقتصادى؛ بينما يتمسك آخرون بأن المصطلحات المعاصرة مثل الدولة والدين لا ينبغى تطبيقها على مراحل التاريخ الإسلامية المبكرة؛ حيث لم يوجد وقتها أى ارتباك أو تداخل بين الدولة والدين. وأفضل السبل لفهم سياق الإسلام المبكر يكمن فى استبدال هذه المصطلحات بأخرى يمكن أن تفسر وتشرح المجتمع فى تلك الفترة.

لقد انحصرت العلاقة بين الإسلام والدولة فى العقود الثلاثة الأولى فقط من الإسلام. ويوضح العشماوى أن شعار «الإسلام دين ودولة» لم يرتبط سوى بحكومة النبى، وخلافة عمر بن الخطاب وخلافة على بن أبى طالب وخلافة عمر بن عبد العزيز. ومن ثم فإن الطابع الأصيل للإسلام كدين ودولة لم يستمر اكثر من عقدين أو ثلاثة عقود، وعقبها ارتدت الأمة لعصر الجاهلية. ومرة أخرى طغت السياسة على

الدين ، وبات التاريخ الإسلامى ممزقًا واختزلت الشريعة فى التحزب - تماماً كما كان الحال فى فترات ما قبل الإسلام . ومن ثم أصبح «التاريخ الإسلامى» تاريخاً للصراع بين القبائل والقبائل وبين الطوائف والطوائف وبين جنس «عربى» وجنس «فارسى» وقد أخذ هذا الصراع شكل الدين ووصف الشريعة . واضطرم الخلاف لأن أية خصومة تستطيع أن تكتسب من الدين قوة عاطفية وتقتبس من الشريعة قوة عارمة[١٩] .

ويجدر بنا هنا الرجوع إلى مناقشة العلاقة بين الإسلام والسياسة ويشير محمد عابد الجابرى إلى أن السياق الأساسى لهذه الفكرة يرجع إلى فترة الخلفاء الراشدين . كما يتفق الجابرى مع تيزينى وأبو زيد والعشماوى فيما يتعلق بقلة ما أورده القرآن والسنة بشأن العلاقة بين الدولة والسياسة ، وعدم تحديد القرآن والسنة لقانون مدنى بنفس اهتمامها بشرح المعاملات والعبادات الشخصية[٢٠] .

ويعتقد الجابرى أن ثمة مسببات أخرى لاعتبار الخلفاء الراشدين هم نقطة البداية والمرجع لفهم العلاقة بين الدولة والدين . فقبل الإسلام ، لم يكن للعرب دولة أو ملك ، وكان يحكمهم نظامٌ قبلىٌ ؛ ولكن مع انتشار الإسلام ، نظم النبى شئون الجماعة ليس كزعيم سياسى ولكن كنبى ومؤسس لدين جديد . ورفض النبى اقتناص الفرصة ليتوج ملكاً أو رأساً للدولة[٢١] . وعندما أحست الجماعة بدنو أجل النبى وقرب ملاقاته لربه ، وتملكهم القلق بشأن ما سيؤول إليه الحال فى المستقبل ، أبى النبى أن ينصب عليهم ملكاً وترك الأمر لكى يقرره المسلمون جميعاً . إذ يشير القرآن للأمة الإسلامية لكنه لا يحدد نظاما سياسيا : إذ أن ذلك متروك للمسلمين لكى يقرروه . كما جاء اختيار الخليفة الأول كقرار سياسى أجمع عليه كل المسلمين . ولهذه الأسباب ، يستنتج الجابرى أن طبيعة الدولة لم تكن موضوعا للنقاش فى أيام النبى ، وتُركت للمسلمين لكى يقرروها[٢٢] .

وهكذا يتضح الاتفاق القائم بين الجابرى والعشماوى بشأن تعمق جذور العلاقة بين الإسلام والدولة إلى التاريخ المبكر للإسلام . بيد أن نقطة الاختلاف الحاسمة بينهما تكمن فى اعتقاد الجابرى أن العلاقة بدأت فى عصر ما بعد النبى ، وبشكل أساسى فى عصر الخلفاء الراشدين . فى حين يرجع العشماوى هذه العلاقة إلى أيام النبى . وهذا

الاختلاف يؤدى إلى تباين الآراء بشأن الجذور الأيديولوجية لهذه العلاقة بين الإسلام والدولة. فالجابرى أسس نقده على فكرة أن هذه العلاقة ما هى إلا تطور للمجتمع المسلم لمواجهة احتياجات الدولة الجديدة التى نشأت مع انتشار الإسلام. بينما يحصر العشماوى هذه العلاقة فى فترة محددة من الوقت تبعا للتطورات السياسية فى المجتمع الإسلامى المبكر والتحول السياسى إلى الملكية.

أما نزيه أيوب فيلاحظ أن الإسلام السياسى هو بدعة جديدة ليس لها أية تبريرات تاريخية. حيث يرى أيوب أن العلاقة بين الدين والسياسة تنحصر فى التقليد القضائى Juridical. بيد أن رجال الإسلام السياسى أرادوا قلب العلاقة التقليدية بين هذين المجالين، حتى تصبح السياسة تابعة للدين وليس العكس، كما كانت الأوضاع على مر التاريخ[٢٣]. ويشدد أيوب على طبيعة الإسلام كدين له رسالة رحمة وأخلاق. موضحاً أن المصادر الإسلامية الأصلية لم تقدم سوى القدر اليسير فيما يتعلق بكيفية تكوين الدول وتسيير الحكومات[٢٤]. ويكتب أيوب موضحاً العلاقة بين الإسلام والسياسة فى المراحل المبكرة للإسلام.

**لقد انتشر الإسلام فى البقاع التى تميل إلى السيطرة على أساليب الإنتاج وفيها لعبت الدولة دائما دوراً محورياً اقتصادياً وكذا اجتماعياً. كما تعهدت تلك الدول فرض ديانات بعينها على سكانها كأداة لتأكيد سيطرتها الأيديولوجية. وعنها ورثت الدولة الإسلامية هذا التقليد وطبقته[٢٥].**

ويشير أيوب إلى أن رخاء الدولة فى فجر الإسلام كان قائماً على الجزية التى يدفعها غير المسلمين. ومن ثم فمع تزايد أعداد من يعتنقون الإسلام حدث تناقص فى هذا المصدر للدخل وتفاقمت الأزمة المالية للدولة. وقل عدد المسلمين الذين يحصلون على الإعانات ولم يعد ثمة أشخاص مُجبرين على دفع الجزية لمواجهة الأزمة المالية المتنامية. فتفتق ذهن قضاة الدولة بنظرية يبررون ويشرعون بها - باستخدام تعبيرات دينية - ضرورة فرض الضرائب على المسلمين، ومن هنا بدأ التقارب بين الدين والسياسة[٢٦].

وفيما بعد حدثت تطورات لاحقة، وظهر التمييز بين الدولة الدينية والكيان السياسى. وعلى الرغم من أن مثل هذا التمييز لم يكن بالجديد، إلا أن قابليته للتطبيق على الإسلام أسهم فى تشكيل فهم جديد للعلاقة بين الإسلام والدولة. ويعتقد خليل عبد الكريم أن الدين ليس من شأنه تكوين دولة مدنية فالإسلام كدين - (وليس كتاريخ أو ثقافة) لا يتطلب وجود دولة مدنية. وما أقامه النبى كان دولة دينية وليست دولة مدنية.

ولقد استعنت بما ذكره خليل عبد الكريم من اختلافات أساسية بين الدولة الدينية والدولة المدنية فى وضع الجدول التالى :

شكل (٥-١) مقارنة بين الدولة الدينية والدولة المدنية.

| الدولة الدينية | الدولة المدنية (السياسية) |
|---|---|
| الله يختار رأسها | الشعب ينتخب رئيسها |
| يحكمها رسول يوحى إليه من قبل الله تعالى | يحكمها بشر عاديون |
| يسير رئيسها بهدى وحى الله وتحرسه السماء بواسطة جنود ربه | لا وحى ينزل على رئيسها ويحميه جيشه وحرسه |
| لأن الله هو الذى عين الحاكم، فلا يحق لأحد عزله | يمكن للشعب أو المؤسسات أن تعزل الحاكم من منصبه |
| تولى السماء رئيسها بالمشورة فى كل معضلة صغيرة أو كبيرة | الوزراء والمستشارون والخبراء هم من يعتمد عليهم رئيس الدولة فى حل المشكلات |
| طاعة رأس الدولة الدينية فرض دينى والمعارضون له هم من الكفار | لا صلة بين طاعة المحكوم للحاكم وبين إيمانه وعصيانه إياه. |
| مدة رياسة رأس الدولة غير محدودة إلا بأجله | مدة الحكم موقوتة ومحددة |

**المصدر:** خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، القاهرة، سينا، ١٩٩٥، ص. ١٣ - ١٧.

من هذه المقابلة، توصل خليل عبد الكريم إلى أن النبى كان يحكم دولة دينية، ولكن بعد وفاته، لم تتوافر الظروف الملائمة لاستمرار الدولة الدينية[٢٧].

وربما نجد أن المناقشات التى تدور بشأن العلاقة بين الإسلام والدولة لا تناسب طبيعة القضية . إذ يلاحظ الجابرى أن هذه المقابلة ليست حكيمة لأن معضلة الانفصال بين الدين والدولة لا يمكن إيجادها فى التراث الإسلامى. بل هى بدعة للأيديولوجية الغربية . وفى التاريخ الإسلامى ، يستحيل وجود هذا الفصل لعدم وجود مؤسسات دينية ولا دولة لتقبل بانفصال الدين عنها . ومن ثم، فإذا استخدمنا تعبير «الأحكام» بدلا من «الدين» و«السلطة» بدلا من «الدولة» ، عندها سنتمكن من تفهم هذه العلاقة فى التراث الإسلامى . ويتوصل الجابرى إلى أن السلطة التى تنفذ أحكام الإسلام كانت الصيغة السياسية التى طورها المسلمون الأوائل لمواجهة الحاجات السياسية للمجتمع[٢٨] .

وإذا انتقلنا إلى مفهوم الحاكمية فسنجد أنه يقوم على الاعتقاد بعجز البشر بمفردهم عن تغيير العالم؛ وهذا يتطلب ضرورة إقامة حكم الله وإزالة حكم البشر من العباد . وفى هذا السياق يصبح فهم النص متلازما بشكل مباشر مع اتخاذ أعمال سياسية . ويعتقد أبو زيد أن النص الدينى كثيراً ما استُخدم عن خطأ لتبرير العمل السياسى . كما يرى أن الحاكمية فى مفهوم الثوريين تقوم على الهجوم على «حرية الفكر» ورفض التعددية . وهو يشير إلى أن التطابق بين ألوهية الله وحاكميته - أى حكمه الشامل والمطلق لكل شؤون الحياة - يُهمش العمل الإنسانى ويحده فقط فى صورة واحدة للعبودية . إذ يؤمن الإسلاميون بأن هذا التركيز على العبودية سوف يحرر الإنسان ، لكنهم يتناسون أن التركيز على هذا البعد فقط سوف يخلف تأثيراً خطيراً على العلاقة بين السلطة الحاكمة و المحكومين[٢٩] .

وحينما نتطرق إلى تصور أو فكرة «الحكم» نجدها فكرة محورية فى الإسلام . وهى تقودنا إلى مناقشة إمكانية المشاركة السياسية للبشر . ويلاحظ العشماوى أن لفظ الحكم يعنى فى لغة القرآن «القضاء بين الناس» أو «الفصل فى الخصومات» أو «الرشد والحكمة» . واللفظ لذلك لا يعنى الحكم كما يفهم فى العصر الحاضر ، وكذا فإن «السلطة السياسية» عبر عنها القرآن بلفظ «الأمر» ومن هذا اللفظ جاء لفظ الأمير أى الشخص الذى يتولى الحكم والسلطة ، ولذلك لقب عمر بن الخطاب نفسه ، ولقب الخلفاء من بعده ، بلقب أمير المؤمنين «لإحكامهم»[٣٠] وهكذا يتهم العشماوى الإسلام السياسى بإساءة استخدام بعض الآيات من القرآن لتأييد آرائهم السياسية .

ويقوم الحكم فى الإسلام على المبادئ الأساسية الموجودة فى القرآن، بيد أنه لا يوجد نظام سياسى حدده القرآن. وهذا يتيح للمسلمين المرونة اللازمة لتشكيل أنظمة سياسية تتلاءم أكثر مع احتياجاتهم فى الوقت الحاضر وكذا تأخذ فى اعتبارها حقوق الأقليات. ويلاحظ أحمد كمال أبو المجد أن شعار «حكم الله» سيكون فى محله عندما نفهم مبادئ الإسلام فى القرآن. إذ أن «الحكم» فى الإسلام ليس نظاماً محدداً منقولاً بشكل كلى من القرآن، وكذا ليس منهجاً واحداً متفرداً يقوم على التاريخ الإسلامى. إنما «الحكم» فى الإسلام يقوم على المبادئ الموجودة فى القرآن وأحاديث النبى، وهذه المبادئ هى :

١ - الشورى فى أحوال الجماعة.

٢ - مسئولية الحكام عن ما يقومون به من أعمال.

٣ - حكم الشرع (القانون) القائم على المنابع الإسلامية التى تتجاوز سلطة أى جماعة.

٤ - احترام حقوق الإنسان والحرية الشخصية[٣١].

وعلى الرغم من أن الدولة الإسلامية فى المدينة المنورة يمكن رؤيتها كنموذج يحتذى به، إلا أنه لا يوجد شكل مثالى واحد للحكومة فى الإسلام. إذ، لم يضع النبى والقرآن تصورا واضحا لشكل أو صيغة الحكم؛ بل ترك الأمر للمسلمين لكى يختاروا ما يناسبهم، تبعا لأحوالهم فى إطار الإرشاد الذى وفره الإسلام. ويؤكد سليم العوا أن الإسلام لا يستعمل نظاماً سياسياً واحداً يمكن أن نطلق عليه «النظام السياسى الإسلامى». فبالنسبة له، لا تعنى «الخلافة» أكثر من كونها منظمة الرئاسة للدولة الإسلامية، والتى لها حقوق وعليها واجبات تشبه ما كان الحال عليه فى الدولة الإسلامية الأولى، (حين كان النبى هو الرئيس)[٣٢]. وهكذا يتضح أن الشريعة الإسلامية لا تفرض نظاماً سياسياً مفصلاً؛ لكنها فى المقابل تقدم المبادئ العامة للحكم[٣٣].

ويؤكد نقاد الإسلام السياسى أن القرآن والسنة لم يقدما سوى القدر اليسير فيما يتعلق بتفاصيل الأنظمة السياسية. لذا فبعض منهم يدافعون عن فصل الإسلام عن

السياسة؛ بينما يرى آخرون ضرورة التواصل بينهما للتأثير فى المستجدات السياسية الحاضرة. ومع أن قضية فصل الدين تماماً عن السياسة ظلت دائماً محلا للدراسة. إلا أن ما اتفق عليه كل نقاد الإسلام السياسى أن الدولة الدينية التى تسودها الحاكمية الإلهية تتنافى تماماً مع طبيعة الإسلام الأصيلة.

ونأتى إلى مفهوم الشورى وهو أيضا مفهوم مثير للجدل (راجع الفصل الثانى). وكما ذكرت فيما سبق (راجع الفصل الثالث)، ثمة اتجاهان رئيسيان فى الإسلام السياسى بشأن فكرة «الشورى». الاتجاه الأول الخاص بالمصلحين ومعهم حسن البنا، وهم رأوا التوافق بين الشورى والديمقراطية؛ أما الاتجاه الثانى الخاص بالمودودى وسيد قطب وأنصار الثورة فقد رفضوا الديمقراطية وأكدوا على كفاية الأيديولوجية السياسية الإسلامية. ويشير الجابرى إلى أن الجهود التى بذلت لتوفيق مفهوم «الشورى» مع «الديمقراطية» تتجاهل دلالة ومعنى الشورى فى المعجم الإسلامى. إذ أن الشورى ببساطة تعنى المستبد العادل وهو الحاكم الذى يستخدم السلطة بدون أى قيود؛ وهو مسئول أمام الله؛ لا أمام الشعب [٣٤]. ويلاحظ خليل عبد الكريم أن الشورى كانت نظاماً سياسياً عربياً قديماً عرفه وعمل به العرب قبل ظهور الإسلام. وهى تقوم على حصول السيد على نصيحة مستشاريه، بينما تقوم الديمقراطية على حكم الشعب. وفى الديمقراطية يعد قرار الأغلبية إلزامياً. ثم تطرق عبد الكريم إلى شرح الجذور التاريخية للشورى والآيات القرآنية التى تتوافق مع هذه المفاهيم وتوصل إلى أنه قد آن الأوان لـ (نظام الشورى) أن يستقيل ويحل محله (نظام الديمقراطية)، الذى لا يتعارض مع مبادئ الإسلام [٣٥].

ونأتى إلى «الجهاد» وهو مظهر آخر من مظاهر الإسلام السياسى. وقد استُخدم هذا اللفظ بمعان مختلفة. فاستخدمه صدام حسين فى حربه ضد إيران ثم ضد قوات التحالف فى حرب الخليج الثانية وأخيرا ضد القوات الأمريكية-البريطانية- فى الحرب الأخيرة قبل إسقاطه. كما استخدم الإسلاميون لفظ «الجهاد» ضد سلطة الدولة فى مصر لإعلان الحرب ضد ما اعتبروه نظاماً فاسداً. وفى لبنان رفعت القوات الإسلامية شعار الجهاد استعداداً لإقامة الدولة الإسلامية. واللفظ يستخدم لتصوير القوات الإسلامية بأنهم جنود الله وقوات العدو هم الكفار. هذا المفهوم الذى يقوم على حرب

المؤمنين ضد الكفار هو جوهر فكرة الجهاد. ويعتقد العشماوى أن الجهاد هو سلوك روحى أكثر منه عسكرى.

استمدت كلمة «الجهاد» من الفعل «جاهد» أى «بذل الجهد وصارع لـ/ ضد شخص أو شىء». والجهاد - فى المرحلة الأولى من التنزيل القرآنى (٦١٠ - ٦٢٢ م) - كان جهاداً معنوياً؛ وكان يعنى جهاد النفس وكبح الشهوات. وعقب هجرة الرسول وأصحابه إلى المدينة (يثرب) (٦٢٢ - ٦٣٠م) ابتدأ الجهاد يأخذ معنى ثانياً غير معنى الجهاد الذاتى والنفسى والمعنوى، وهذا الجهاد هو الجهاد المادى. وإثر الانتصار فى معركة بدر (٦٢٤م) حدث تطور جديد فى معنى الجهاد. وتنبه النبى إلى غلبة المعنى المادى للجهاد على دلالته المعنوية. ولذلك فقد قال لهم بعد المعركة: «عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر». يقصد بذلك أن الحرب مع العدو هى جهاد أصغر، أما الجهاد الأكبر فهو فطم النفس عن الدنايا، ولذا فقد استنتج العشماوى أن الحرب فى الإسلام تقوم على مبدأ الدفاع عن النفس. وأن المسلمين لا يجب أن يحاربوا إلا من بادر بإعلان الحرب عليهم. ويشرح العشماوى أن الآيات التى تشجع على قتال «أهل الكتاب» يمكن تطبيقها فقط على من يقاتلون المسلمين وليس على جميع «أهل الكتاب»[٣٦].

يستند النقد الرئيسى الموجه ضد الإسلاميين السياسيين على كيفية استخدامهم للقرآن والسنة لتبرير أيديولوجيتهم؛ إذ أنهم انتقائيون، يتجاهلون البعد التاريخى ويتغافلون عن طبيعة الوحى؛ ويتعاطون حرفياً وبأسلوب غير علمى مع النص. كما أن أفكارهم التى يروجونها هى محل انتقاد فى أصولها. وهم متهمون أيضاً باستخدام بعض الألفاظ دون أدنى اعتبار لتطورها التاريخى، ويصرون على تفسير واحد وحيد للشورى والجهاد. ومن ثم فإن هذه الانتقادات تبين أن الإسلام السياسى أساء فهم الحقيقة وافتعل مشاكل بإساءة استخدامه للنص الدينى والتلاعب بالجماهير باستخدام كلمات لها صدى إسلامى دون أى تفسير وتوضيح مناسب.

## ١- الإسلام السياسى: النقد الذاتى للثوريين

فى عام ١٩٩٦، دعا خالد إبراهيم منصور - زعيم الجماعة الإسلامية فى أسوان - إلى

وقف أحادى الجانب ولمدة عام لأعمال العنف ضد قيادات الدولة، والمسيحيين، والسائحين. وكانت هذه الدعوة بمثابة تغيير فى أيديولوجية الإسلام السياسى. وأدانت المبادرة العنف ضد المسيحيين - الذين هم جزء من المجتمع - وضد السائحين. هذه المبادرة ساندها البعض ورفضها البعض الآخر، ولكنها تظل تحولاً أيديولوجياً مهماً[٣٧].

بيد أن أعمال العنف التى تفجرت عام ١٩٩٧ وما بعدها قضت على هذه المبادرة، كما ظهرت شكوك كبيرة بشأن الدافع الحقيقى من ورائها، ولم تعطها الدولة اهتماماً كافياً. وفى عام ٢٠٠٢ نشر الزعماء التاريخيون للجماعات الثورية أربعة كتب «سلسلة تصحيح المفاهيم»، لعرض أساسهم فى التحول الأيديولوجى الجديد. وسأقوم بتلخيص وتحليل الأفكار الأساسية وأفحص تأثيرها على الإسلام السياسى.

الفكرة الأساسية التى استندوا إليها هى «المصلحة والمفسدة»، والتى فيها تتحقق المصلحة العامة كجزء من تشريع الله. وما يؤمن به المسلمون هو خير من عند الله. والمصلحة لها ثلاثة مظاهر رئيسية؛ المصلحة المعتبرة التى نصت عليها الشريعة الإسلامية مثل الزواج والسفر؛ وهناك المصلحة الملغاة مثل الربا والقمار والمصلحة الثالثة هى المصلحة المرسلة وهى ما سكتت عنها الشريعة الإسلامية - مثل الجيش والسجون. وهذه المصلحة يجب أن تكون عامة لا خاصة، حقا وليست وهما ويجب ألا تتعارض مع أصل شرعى معتبر. والمصلحة تهدف بشكل أساسى إلى حماية الدين، النفس، العقل، النساء، والأموال. وثمة مصالح أخرى صغيرة (المصالح الحاجية) نحتاج إليها لنحيا حياة يسودها السلام بقيم أخلاقية مناسبة ومظهر لائق. وهذا النوع من المصلحة يجب أن يخدم الناس كلهم، وليس فقط طائفة أو فئة واحدة منهم[٣٨].

المصلحة المعتبرة تأتى أولا عندما تتعارض مع المصلحة الحاجية Needed، والمصلحة الحاجية تأتى قبل المصلحة التحسينية Improved، والمصلحة الأصلية تتقدم على المصلحة الإضافية. وحتى بين المصالح المعتبرة ثمة تفضيل وترتيب لمصلحة عن الأخرى. فحفظ الدين لها أولوية عن حفظ النفس، وحفظ النفس يأتى قبل حفظ العقل. وعندما تتعارض المفسدة مع المصلحة، هنا يكون إصلاح هذه المفسدة يأتى قبل المصلحة[٣٩].

هذا هو مفهوم «المصلحة والمفسدة» الذى بنى عليه الثوريون تحليلهم؛ إذ آمنوا أن أى فعل يؤدى إلى مفسدة أكثر من المصلحة يجب إيقافه. وطبقوا هذا المبدأ على معركتهم مع الدولة، وتوصلوا إلى أن هذه المفسدة أكبر من أى مصلحة إذ سفكت دماء الكثير من المسلمين من كلا الجانبين. وفى هذا السياق يؤدى الجهاد إلى مزيد من الإفساد وليس المصلحة، ومن ثم فقد أمسى عكس ما هو مطلوب ويجب إيقافه[٤٠].

حدثت مراجعة وتقييم لمفهوم الجهاد وممارساته. إذ آمنوا بأن الله سمح بشرائع مختلفة فى ظروف مغايرة. وبالتالى ليس ثمة مشكلة فى تغيير التأويل والتفسير تبعاً للظروف الجديدة. فإن تفسيرات علماء الإسلام السابقين ليست قرآناً، ويمكن للمرء أن يقبلها أو يرفضها تبعاً للظروف[٤١]. وعلى هذا الأساس، أشاروا إلى وجود أسباب معقولة أخرى تدعو إلى وقف الجهاد. فلقد بات من الواضح أن الجهاد لن يحقق أغراضه المنشودة. القتل سيحول دون اعتناق الناس للإسلام. والعجز عن هزيمة الدولة أدى إلى سقوط القتلى من الجانبين. والمسلمون فى قوات الأمن راحوا ضحية مشاركتهم فى هذه المواجهات؛ وهذا يتنافى مع الشريعة الإسلامية. وهذه هى بعض الأسباب التى دفعت الثوريين إلى استنتاج أن الجهاد سوف يؤدى إلى المفسدة وليس المصلحة[٤٢]. ومن الحرام قتل المدنيين والأقباط والسائحين. إذ حرمت الشريعة أى هجوم على المدنيين- والأقباط الذين يحميهم عهد الذمة. وكذا السائحون الذين يأتون تحت حماية الدولة لا ينبغى أن يُستهدفوا للقتل لأنهم لا يتحملون المسئولية عن الخلاف بين الإسلاميين وبين الدولة. ولضمان أمنهم، يجب أن يتم تحريم كل الهجمات ضد السائحين[٤٣].

من الواضح أن هذا النقد الذاتى احتوى على تطورات جديدة فى الأيديولوجية والعمل. إذ قدم مفهوم «المصلحة والمفسدة» أساسا أيديولوجياً للمراجعة والتقييم. وهذه الأيديولوجية تتميز بالمرونة بحيث تمكن الثوريون من نقد الماضى دون أن يصبح كل شئ خاطئاً. وهو مفهوم يتضمن أساساً أيديولوجياً وكذلك جانباً عملياً. وخير مثال على ذلك يتجلى فى كيفية تعاملهم مع قضية الجهاد. فعلى المستوى الأيديولوجى، آمنوا أن الجهاد ليس غاية فى حد ذاته، بل هو وسيلة؛ وعلى المستوى العملى، إذا لم تمكنهم الظروف من تحقيق غايتهم، عندها يصير الجهاد أمراً غير ضرورى.

وظل وضع غير المسلمين هو الوضع التقليدى. واستمروا فى اعتقادهم بأن غير المسلمين هم أهل الذمة الذين عليهم أن يدفعوا الجزية نظير إسدال الحماية عليهم وتوفير حرية العبادة لهم. والتطور الوحيد الذى جاء فى هذه الكتب بشأن وضع غير المسلمين هو ضرورة عدم استهداف الأقباط للقتل فقط لكونهم غير مسلمين.

ومن القضايا المهمة الأخرى التى طرحتها هذه الوثائق كان التكفير وأشاروا إلى أن الاتهام بالكفر سوف يؤدى إلى نتائج وخيمة. واتهام المسلم بعدم الإيمان (تكفيره) سيضع من يتهم الآخرين تحت تهديد ما تنادى به الشريعة ضد من يقذف المسلم بالكفر؛ فإن اتهام المسلم بالكفر ليس بالأمر الهين بل هو أمر خطير يمكن أن يؤدى إلى حل دمه وماله، والتفريق بينه وبين زوجته وقطع ما بينه وبين المسلمين، فلا يرث ولا يورث، ولا يوالى. كما أن انتشار الاتهام بالكفر سوف يؤدى إلى ارتباك المجتمع الذى تحكمه شريعة الله وقد يشجع على الغى والعصيان[٤٤].

وكذلك تم مناقشة مفاهيم «المحتسبين» و «الحسبة» التى تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. وقالوا إن هذا المفهوم وُضع لحماية المجتمع والعقيدة من الداخل. وتتضمن مفاهيم الولاء والرحمة والنهى عن نشر الشائعات. كذا تحرم هذه المفاهيم التجسس، وإشاعة الاتهامات وإجبار الناس على تصديق من يمارسون الحسبة (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر)[٤٥]. وهم توصلوا إلى أن استعمال القوة سيؤدى إلى المفسدة. كما راجعوا ممارسات (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) خلال العقدين الماضيين ورأوا أن هذه الممارسات تسببت فى ارتكاب الكثير من الأخطاء[٤٦].

وقد حاولوا اعتبار هذه الممارسات إنما تهدف إلى نشر الآداب والتهذيب لكنهم فشلوا فى تحويل هذه العقيدة المهمة إلى المستوى المؤسساتى. وترك مثل هذه المهمة للأفراد كان يعنى استناد قرارات الحسبة على التفضيلات الشخصية؛ بيد أن المراقبة والسيطرة على المجتمع ينبغى أن تكون عملية شاملة تحكمها المؤسسات.

حدثت ردود أفعال متباينة نحو هذه الكتب؛ البعض رأى فيها تحولاً أيديولوجياً كبيراً فى معتقدات الإسلام السياسى. والبعض الآخر أعتقد أن هذه الاستراتيجية تعكس حالة الضعف لدى الإسلاميين وهى تكتيك لدفع الحكومة إلى اتخاذ رد فعل. ومن الواضح أن هذه الكتب تضمنت قضايا شرعية مهمة للغاية تعكس التحول من

كونهم جماعات دينية - تهاجم كل من ينحرف عن الإسلام - إلى جماعات سياسية ترغب فى أسلمة الدولة والمجتمع وتقدم مشروعاً سياسياً يستند إلى الشريعة الإسلامية وهكذا انتقلوا من أيديولوجية الجهاد إلى أيديولوجية تعزز مفهوم المصلحة والمفسدة[٤٧].

أوضح الثوريون أن هذه المبادرة لا تحاول إجراء تسوية مع الدولة، ولكنها بالأحرى تقوم على الإيمان والالتزام. وأعلنوا أن المستفيدين الوحيدين من الصراع بين الإسلاميين وبين نظام الحكم فى مصر هم إسرائيل وأمريكا والغرب والعلمانيون. كذا فإن موقفهم المعارض لقتل الأقباط والسائحين يستند إلى أن عهد الذمى مع الأقباط وعهد الأمن مع السائحين يوفر لهم الحماية والأمان، علاوة على ذلك أنهم يعارضون التعصب الدينى[٤٨]. وهم يرفضون العنف ويرغبون فى بداية مرحلة جديدة تقوم على التطور الأيديولوجى. وأشاروا إلى أن الحسبة (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) وكذا الجهاد يجب أن تتم ممارستها بضوابط محددة من أجل ضمان أمان المجتمع. وأعلنوا أنه قد تم حل الجناح العسكرى.

وثمة فريق آخر يعتقد أن هذه الكتب تظهر الإسلاميين فى فترة ضعفهم حين ينسحبون ويتقهقرون - لاستجماع شتات قواتهم استعداداً لهجمات مستقبلية (راجع الفصل الثالث). فهم لا يدينون الجهاد، بيد أنهم يدعون فقط إلى وَقْفه لأنه يصنع مفسدة ولا يجنى مصلحة. ولا يدينون العنف، لكنهم ببساطة يؤكدون أن الأعمال القتالية لا تحقق غايتهم فى الوقت الحاضر - وأشاروا إلى أن العنف ربما يكون مبرراً فى فترات لاحقة. علاوة على ذلك، أنهم أضعف من أن يحاربوا النظام الحاكم الآن. والكثير منهم طالته يد الاعتقال ويمكث فى السجون. ومن ثم فإن التطور الأخير بين الإسلاميين هو بالمقام الأول تبرير أيديولوجى لملاءمة الدولة[٤٩].

مما لاشك فيه أن هذه الكتب تقدم تطوراً مهماً فى أيديولوجية الإسلام السياسى. على الرغم من أن موقفهم نحو فكرة الجهاد يميل إلى أن يكون مجرد تكتيك حربى أكثر من كونه تطورا أيديولوجياً، إلا أنه مع ذلك يعد خطوة نحو مراجعة هذا المفهوم وأساليب ممارسته. إذ أن رؤية الجهاد باعتباره وسيلة - لا غاية فى حد ذاته - يعد تطوراً مهماً.

كما يبدو جلياً أن هذه المراجعة قد أثمرت عن مساحة لرؤية الآراء الأخرى ولقبول النماذج المغايرة للإسلام السياسى، والتى كانت فى السابق تُتهم بتهمة الكفر. إنها خطوة نحو قبول «الآخر». كما تحول أقطاب الإسلام السياسى بعيدا عن الأساليب الانتقائية فى اختيار آراء علماء السلف تجاه مفهوم التفسيرات المتعددة وتجاه قبول التغيرات التى تحدث فى حياة الناس العاديين. وهم الآن يؤكدون أن أحد تفسيرات السلف ليس قرآنا. مثل هذا التطور يُعد بمثابة انقلابة حاسمة فى أيديولوجية الثوريين الذين يميلون للانحصار والانغلاق فى أسلوب تفكير واحد.

هل هذا النقد الذاتى يغير أيديولوجية ومخطط الجماعات الثورية؟ ذلك كان السؤال الذى أجابت معه هذه الكتب بشكل جزئى؛ بيد أنه ثمة موضوعات مهمة أخرى لم يناقشها الثوريون.

## ٢-الخاتمة:

لقد اهتمت التعليقات النقدية الموجهة للإسلام السياسى بموقف الإسلاميين من النص الدينى، وأهدافهم السياسية الرئيسية وكذا بمخططهم الهادف للتغيير السياسى. وأكد نقاد الإسلام السياسى أن الإسلاميين قد فرضوا سلطانهم على النص الدينى وفسروا الإسلام بأسلوب ضيق للغاية، دون أن يسمحوا بأى هامش للآراء البديلة وبإصرار على نموذج أحادى فى التفكير. وهذا الانغلاق والجمود دفع بهم إلى استنتاجات بعيدة كل البعد عن روح الإسلام وتُشجع على الشقاق وسوء الفهم. إذ أن تفسيرهم الأحادى للنص الدينى لم يترك مكاناً للتعددية.

وهناك اتفاق بين النقاد أن الدولة الإسلامية التى يدعو إليها تيار الإسلام السياسى لا تناسب السياق الحاضر. فرغم أن الإسلام يقوم بالإرشاد لمبادئ الحكم، إلا أن اختيار النظام السياسى قد ترك للمسلمين ليقرروه، تبعاً لظروفهم الخاصة.

يقترح بعض نقاد الإسلام السياسى أن الديمقراطية هى الحل والمخرج لمشكلة العرب. أما الشورى فهى فكرة ظهرت قبل الإسلام واستخدمها المسلمون كأداة سياسية يحققون من خلالها شكل من أشكال المشاركة السياسية. والشورى ليست فريضة دينية، كما أن جوهرها يتعارض مع التطورات الحديثة للمشاركة السياسية.

وطالما لا تتعارض الديمقراطية ـ فى مبادئها ـ مع الإسلام، يمكن لذا اعتبار الديمقراطية هى البديل السياسى الذى تحتاجه الدول العربية. هذه الفكرة تتحدى مفهوم الحاكمية الإلهية وتساند أيديولوجية صياغة البشر قوانينهم لأنفسهم. وهى أيضاً توضح أن الحكم ينبغى أن يكون سياسياً وليس دينياً. وفى هذا السياق، لا يكون الدين هو محدد الهوية، ولا تقوم عليه عضوية الدولة (المواطنة).

أما النقد الذاتى الذى أخرجته الجماعات الثورية فهو يشير إلى تطورات جديدة فى أيديولوجية الثوريين وإستراتيجيتهم. ورغم احتدام الجدال بشأن طبيعة هذه المبادرة، إلا أنها خطوة نحو قبول وتفهم حقائق النظام السياسى. هذا النقد الذاتى تركز على إعادة التعريف والشرح لمفاهيم التكفير، والحسبة (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) والجهاد. والجدير بالذكر هنا أن المفاهيم النظرية مثل الإسلام والقومية، طبيعة الدولة الإسلامية، المساواة السياسية ووضع غير المسلمين فى النظام السياسى لم يتم طرحها للنقاش على الإطلاق. واستمر الإسلام السياسى فى التركيز على الموضوعات التى تسهم فى تطوير نظام سياسى يقوم على الدين كأساس ومحدد للهوية القومية - وهو ما دعت إليه الجماعات الثورية- ، أو نظام سياسى يستند إلى تطبيق الشريعة الإسلامية- كما دافع التطوريون. الأول يدعو لإقامة الدولة الإسلامية، والأخير ـ وخاصة حزب الوسط ـ يدعو لإقامة دولة مدنية قائمة على تطبيق الشريعة الإسلامية. بيد أنه لا يوجد ثمة تعريف للدولة المدنية القائمة على الشريعة الإسلامية قد تم صياغته حتى الآن.

وننتقل الآن إلى مناقشة كيف يستطيع المسيحيون العرب أن يندمجوا داخل الشرق الأوسط المتأثر بالإسلام السياسى.

***

**الهوامش:**

١- **محمد عابد الجابرى:** - ولد فى المملكة المغربية عام ١٩٣٦ . وحصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٧٠ . منحته اليونسكو جائزة بغداد للثقافة العربية عام ١٩٨٨، كما نال جائزة الثقافة العربية التونسية المغربية فى ١٩٩٩ . ومنذ عام ١٩٦٧ صار أستاذ الفلسفة والفكر العربى الإسلامى فى كلية الآداب بجامعة محمد بالرباط . عبرت كتاباته عن أهم القضايا التى تشغل الفكر العربى مثل الحوار بين المغرب والمشرق، ومسألة الهوية، والعروبة والإسلام والغرب، ومشروع النهضة العربية .

٢- **محمد سعيد العشماوى:** - تخرج من كلية الحقوق عام ١٩٥٥ وتولى عدة مناصب فى المحاكم العليا بالقاهرة والإسكندرية. وفيما بعد تولى رئاسة إدارة المقاضاة فى منطقة وسط القاهرة للقانون المقارن، ثم أصبح مستشارا بالمحاكم ولاحقاً رئيس محكمة الاستئناف العليا، ثم رئيس للمحكمة الجنائية ورئيس محكمة أمن الدولة العليا. وهو يعتبر أحد أكثر فلاسفة القانون الإسلامى ليبرالية.

٣- **طيب تيزينى:** - ولد فى حمص عام ١٩٣٤؛ تلقى علومه فى حمص وتخرج فى ألمانيا حاملاً الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٦٧، والدكتوراه فى العلوم الفلسفية ثانياً عام ١٩٧٣. عمل فى التدريس فى جامعة دمشق. وهو عضو جمعية البحوث والدراسات.

٤- **نصر حامد أبو زيد:** - عمل أستاذاً مساعداً فى قسم اللغة العربية فى كلية الآداب جامعة القاهرة. وبسبب موقفه الدينى الذى عرضه فى ورقته البحثية الأكاديمية، أقيمت ضده دعوى قضائية لتفريقه عن زوجته. وصدر حكم بإدانته عام ١٩٩٥ وفى عام ١٩٩٦ صدر حكم نهائى ضده بتفريقه عن زوجته. سافر إلى إسبانيا ومكث فيها ثلاثة أشهر ثم قبل منحة تفرغ للعمل البحثى بجامعة ليدن بهولندا. ولمزيد من التفصيل انظر: محمد هشام (المحرر)، التكفير فى زمن التفكير والتنوير، وحوار، شهادات ووثائق، القاهرة: المحروسة، ١٩٩٦.

٥- **خليل عبد الكريم:** - ولد عام ١٩٢٩ فى أسوان بجنوب مصر وتوفى فى ١٤/ ٤/ ٢٠٠٢. قدم رؤية جديدة للتفكير الإسلامى فى ما يزيد عن ثلاثة عشر كتاباً والتى أثارت الكثير من الجدل والصراع مع المؤسسات الدينية. وقد أنهى دراسته فى الفقه والشريعة الإسلامية فى الأزهر فى مطلع الخمسينات وتحول بعدها إلى دراسة القانون حيث عمل محامياً. وكان عبد الكريم من أول المؤسسين لمنبر اليسار عام ١٩٦٧ قبل أن ينضم إلى حزب التجمع اليسارى حيث أصبح أحد قادته. أول كتبه كان «الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية». أثارت كتاباته زوبعة فى الحياة الثقافية المصرية فى الفترة الأخيرة بسبب جرأته فى التطرق إلى مواضيع تعتبر من المحرمات فى التراث الإسلامى. ورغم كل معاركه الفكرية مع المتشددين والمؤسسة الدينية ومثوله أكثر من مرة أمام نيابة أمن الدولة، لم تكن إدانته ممكنة نظرا لدقة مواقفه فى إعادة قراءة التاريخ الإسلامى. وقد تم مصادرة بعض كتاباته.

٦- **طارق البشرى:** - ولد عام ١٩٣٣ بالقاهرة. وهو ينتمى لأسرة عريقة اشتهرت بالعلم الدينى والعمل بالقانون تخرج فى كلية الحقوق بجامعة القاهرة سنة ١٩٥٣ وعين بعد تخرجه مباشرة بمجلس الدولة. واستمر فى العمل به حتى أحيل إلى المعاش عام ١٩٩٨ م. بدأ تحوله إلى الفكر الإسلامى بعد نكسة ١٩٦٧ ولمزيد من التفصيل انظر www.Islamonline.net

٧- **محمد سليم العوا:** - ولد عام ١٩٤٢. تخرج فى كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية عام ١٩٦٣، وحصل على دبلومة فى الشريعة الإسلامية عام ١٩٦٤ ودبلومة أخرى فى القانون العام عام ١٩٦٥. وحصل على درجة دكتوراه الفلسفة فى القانون المقارن من جامعة لندن عام ١٩٧٢. تولى رئاسة جمعية مصر للثقافة والحوار، وكان عضو مجلس أمناء المنظمة المصرية لحقوق الإنسان (١٩٩٤-٢٠٠٠). وحاز على عضوية الفريق العربى للحوار الإسلامى - المسيحى فى الشرق

الأوسط . وهو أستاذ غير متفرغ بكلية الحقوق جامعة الزقازيق . كما له مهام أخرى فى مجالات القانون والبحوث الأكاديمية . لمزيد من التفصيل انظر . www.Islamonline.net

٨- **احمد كمال أبو المجد:** - ولد عام ١٩٣٠ بقرية بنى عدى . منفلوط فى محافظة أسيوط . وكان والده قاضياً ونائباً لرئيس المحكمة العليا . تخرج فى كلية الحقوق عام ١٩٥٠ ونال درجة الماجستير من جامعة ميتشجن بالولايات المتحدة الأمريكية فى القانون المقارن ، كما نال درجة دكتوراه الفلسفة من جامعة القاهرة عام ١٩٥٨ . وعمل محاضرا بكلية الحقوق جامعة القاهرة منذ عام ١٩٥٨ وفى عام ١٩٦٥ أصبح مديراً للمكتب الثقافى المصرى فى واشنطن ، ثم رئيساً للمجلس الأعلى للشباب عام ١٩٧١ وتولى وزارة الشباب عام ١٩٧٢ ثم وزارة الإعلام من عام ١٩٧٣ وحتى ١٩٧٥ . كما كان عضواً بمجمع البحوث الإسلامية لكبار العلماء بالأزهر . وقد أصدر كتبا تتناول القانون الدستورى ، ومراقبة القضاء وإدارته ، وفى الفلسفة الإسلامية . ويعد أحد أبرز المفكرين الإسلاميين ، إذ يدعو لبذل الجهود لإيجاد رؤية إسلامية مستنيرة ومعتدلة ولإحياء القيم الإسلامية . ولمزيد من التفاصيل راجع : الفكر الإسلامى المعاصر ، محاضرات من الهيئة الخيرية الإسلامية ١٩٩٤ ، ١٩٩٥ و١٩٩٦ ، القاهرة : الشرق الأوسط للثقافة والإعلام .

٩- **سعيد العشماوى ، الإسلام السياسى ، القاهرة:** سينا ، ١٩٨٩ ص . ٣٥ . والحوار بين البيوطى وطيب تيزينى ، الإسلام والعصر ، تحديات وأفاق ، دمشق : دار الفكر ، ١٩٩٩ ، ص . ١٤٨ - ١٤٩ .

١٠- المقصود بالنص هنا هو القرآن .

١١- البيوطى وطيب تيزينى ، ١٩٩٩ ، ص . ١٠٨-١٠٩ .

١٢- المرجع السابق ، ص . ١١٠ -١١٢ .

١٣- المرجع السابق ، ص . ١٢٣- ١٢٥ .

١٤- نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الدينى ، القاهرة : سينا ، ١٩٩٢ ، ص . ٩٣ .

١٥- المرجع السابق ، ص . ٢٨-٢٩ .

١٦- المرجع السابق ، ص٣٢- ٣٣ .

١٧- المرجع السابق ، ص . ٥٥ .

١٨- سعيد العشماوى ، ١٩٨٩ ، ص٤٢ - ٤٤ .

١٩- المرجع السابق ، ١٩٨٩ ، ص . ٨-١١ .

٢٠- محمد عابد الجابرى ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٦ ، ص ٩ .

٢١ - تجدر الإشارة هنا إلى أن ثمة جدالاً شديداً احتدم فى مطلع القرن الماضى بشأن أن النبى لم يكن ملكاً ولا زعيماً سياسياً . وقد ساند هذه الفكرة الشيخ على عبد الرازق (مصر ١٨٨٨-١٩٦٦)

الذى قال إن النبى كان يحمل رسالة، بيد أنه لم يكن ملكاً سياسياً وليس مؤسساً لدولة سياسية. وكتب عبد الرازق: «وإن محمداً عليه السلام، إذ كان رسولاً يدعو دعوة دينية، وكان يفيض بالتقوى والورع، لم يتلوث بميول الملك أو الرغبة فى الحكم، ولم يؤسس حكومة أو يملك، وهو عليه السلام لم يقم مملكة، بالمعنى السياسى للكلمة أو ما يُناظرها. إذ أنه لم يكن سوى رسول نظير إخوته الرسل ممن سبقوه. لم يكن ملكاً ولا مؤسساً لدولة ولم يسع للحكم». ذهب عبد الرازق إلى التمييز بين قيادة الرُسل وقيادة الملوك، وأكد أنهما متعارضان ينفى أحدهما الآخر. وهو يرى أن الرسالة تتطلب شخصا يتمتع بقدر معقول من التميز الاجتماعى بين قومه، ونوع من القوة يمكنه من التأثير على أذهان الناس حتى ينصتوا إلى رسالته. وتوصل عبد الرازق إلى أن القرآن كان واضحاً بشأن أن الرسول محمدا عليه السلام لم يكن له حقوق على قومه إلا حق تبليغ الرسالة، فلو كان النبى عليه السلام ملكا لكان له الحق أن يحكم قومه. ولمزيد من التفاصيل انظر – Ali Abd Al-Raziq." Message Not Government, Religion Not State, in Liberal Islam A Source book, Charles Kurzman (ed.), New York and Oxford University press, 1988, p p. 29- 33 .

٢٢- محمد عابد الجابرى، ١٩٩٩، ص. ٩- ٢١ .

23- Nazih Ayubi, Political Islam, Religion and Politics in the Arab world, London and New York: Routledge , 1991, p.3.

24- Ibid. P.4.

25- Ibid. P.4.

26- Ibid. P.5.

٢٧- خليل عبد الكريم، ١٩٩٥، ص. ١٧- ١٨ .

٢٨- محمد عابد الجابرى، ١٩٩٩، ص. ٥٨-٧١ .

٢٩- نصر حامد أبو زيد، ١٩٩٢، ص٦٠- ٦٦ .

٣٠- سعيد العشماوى، ١٩٨٩، ص. ٣٨ .

٣١- أحمد كمال أبو المجد، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، القاهرة: الشروق، ١٩٩١، ص ٢٢-٣٠ .

٣٢- محمد سليم العوا، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية، القاهرة :الشروق، ١٩٨٩، ص. ١١٧ .

٣٣- سعيد العشماوى، ١٩٨٩، ص ١١٧- ١٣٨ .

٣٤- محمد عابد الجابرى، الديمقراطية وحقوق الإنسان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧، ص٤٠- ٤٥ .

٣٥- خليل عبد الكريم، ١٩٩٥، ص. ١٣٤- ١٤٣ .

٣٦- سعيد العشماوى، ١٩٨٩، ص. ٩٥- ١٠١ .

٣٧- نبيل عبد الفتاح (للحرر)، تقرير الحالة الدينية فى مصر، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٦، ص. ٢٣٥- ٢٣٦ .

٣٨- أسامة إبراهيم حافظ وعصام عبد المجيد محمد، مبادرة وقف العنف، رؤية واقعية ونظرة شرعية، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، ٢٠٠٢، ص. ١٥- ٢٢ .

٣٩- المرجع السابق، ص. ٢٤-٢٥ .

٤٠- المرجع السابق، ص ٣٤- ٣٥ .

٤١- حمدى عبد الرحمن عبد العظيم وناجح إبراهيم عبد الله وعلى محمد على الشريف، تسليط الأضواء على ما وقع فى الجهاد من أخطاء، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، ٢٠٠٢، ص. ٢٩- ٣١ .

٤٢- أسامة عبد الرحمن حافظ وعصام عبد المجيد محمد، ٢٠٠٢، ص. ٥٣-٨٣ .

٤٣- حمدى عبد الرحمن عبد العظيم وناجح إبراهيم عبد الله وعلى محمد على الشريف، ٢٠٠٢، ص. ٦٩-١٠٠ .

٤٤- ناجح إبراهيم عبد الله وعلى محمد على الشريف، حرمة الغلو فى الدين وتكفير المسلمين، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، ٢٠٠٢، ص. ٩٤-٩٧ .

٤٥- على محمد على الشريف وأسامة إبراهيم حافظ، التصحيح والتبيين فى تصحيح مفاهيم المحتسبين، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، ٢٠٠٢، ص. ١٩ و ص. ٣٣-١٠٧ .

٤٦- المرجع السابق، ص. ١٣٧- ١٧٠ .

٤٧- الأهرام، ٢٠ مايو ٢٠٠٢ .

٤٨- الأهرام، ٩ فبراير ٢٠٠٢ .

٤٩- روزاليوسف، ٩ فبراير ٢٠٠٢، ص. ٢٣- ٢٥ .

●●●

# الفصل السادس

# المسيحيون العرب والمشاركة السياسية

شَكّل ظهور الإسلام السياسى وما صاحبه من أسلمة للقومية العربية نوعاً من الفراغ السياسى للمسيحيين العرب. إذ يشكك الإسلام السياسى فى وضع غير المسلمين فى بنية الدولة ويعتبرهم «قومًا تحت الحماية» وليسوا مواطنين يتمتعون بمواطنة كاملة.

فى البداية، يمكننا تبين مدى الاختلاف بين الأقباط والموارنة فيما يختص بعلاقاتهما بعملية المشاركة السياسية. فالموارنة هم مؤسسوا لبنان الكبير، فى حين يعانى الأقباط نوعا من التهميش السياسى. وكل من الجماعتين لديها طبقية دينية (هيراركية) قوية وتنظيم كنسى متدرج. والكنيسة القبطية أصبحت منبراً سياسياً بديلاً بسبب عدم قدرة الأقباط على إيجاد منفذ لهم داخل الأحزاب السياسية للتعبير عن آرائهم. علاوة على ذلك، فإن إلغاء المجلس الملى، وهو الجهة الوحيدة التى تتمتع بالانتخاب الحر، واستبداله بهيئة الأوقاف، وكذا إلغاء المحاكم الشعبية Pop ulist Courts التى كانت تهتم بشؤون الأقباط، أسهم أيضاً فى تقوية دور الكنيسة القبطية على المنبر السياسى. ولكن تظل الكنيسة القبطية صوتاً سياسياً عاجزاً للأقباط.

بينما فى المقابل، نجد الكنيسة المارونية لديها صوتها السياسى الخاص بها، وهى تتدخل بقوة فى كل الشؤون السياسية. يرفض الأقباط فكرة تشكيل حزب قبطى، فى حين أن الموارنة لديهم حزبهم السياسى (حزب الكتائب). كما يعبر رأسا الكنيستين عن توجهاتهما السياسية بأسلوبين مختلفين. وخلال هذا الفصل أفحص السياق الذى تعمل فيه كلتا الجماعتين وأهتم بتقييم الدوافع التى تكمن وراء مشاركتهما السياسية. وسيرتكز اهتمام هذا الفصل على المشاركة السياسية للأقباط والموارنة فى إطارها اللاهوتى. ومع أخذنا فى الاعتبار ضرورة التطلع للمشاركة السياسية للمسيحيين العرب فى إطار الساحة السياسية بأكملها فى المنطقة، إلا أن تركيز هذه الدراسة سوف ينصب على المواقف السياسية لهاتين الجماعتين بدلاً من تفاصيل الأحداث السياسية للمنطقة فى النصف الثانى من القرن العشرين.

## ١ ـ المسيحيون العرب والتحديات الديموجرافية

رغم أن منطقة الشرق الأوسط هى التى شهدت ميلاد المسيحية، إلا أنها لطالما شهدت أيضاً جدلاً محتدماً بشأن تعداد المسيحيين المقيمين بها فى الوقت الحاضر. البعض يؤكدون أن تعداد المسيحيين فى العالم العربى لا يتجاوز الـ ١٠ مليون نسمة. بينما يزعم آخرون أن الحضور المسيحى قد بلغ الـ ٥٠ مليون نسمة. ويعبر الكثير من المسيحيين عن تشككهم فى الإحصائيات الحكومية، والجداول التالية ( انظر شكل ٦ ـ ١ و ٦ ـ ٢ ) تمدنا بمؤشر على تعداد المسيحيين، وأساس للمقارنة مع الإحصائيات التى تقدمها المراكز البحثية الخاصة.

شكل ( ٦ ـ ١ ) تعداد السكان المسيحيين فى الشرق الأوسط العربى ١٨٩٤ ـ ١٩٨٦ (الحجم الكلى)

| السنة | مصر | العراق | الأردن | سوريا | فلسطين | لبنان |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٨٩٤ | | ٣١,٧٧٥ | ٣٩,٢٦٩ | ١٧٦,٨٢٨ | ٤٢,٨٧١ | ٤١٨,٧٠٢ |
| ١٩٠٧ | ٩١٣,٥٩٢ | | | | | |
| ١٩١٤ | | ٣٢,٤٩٣ | ٤٩,٥٢٠ | ١٣٤,٥٤٦ | ٦٩,٤٥٦ | ٥٠٢,١٠١ |
| ١٩١٧ | ١,٠٢٦,١٧ | | | | | |
| ١٩٢٧ | ١,١٨١,٩١ | | | | | ٣٣٥,٦٦٨ |
| ١٩٣٢ | ٠ | | | | ٧١,٤٦٤ | |
| ١٩٣٧ | | | | | ٨٨,٩٠٧ | ٣٩٢,٥٤٤ |
| ١٩٤٥ | ١,٣٠٤,٠٠ | | | ٤١٤,٩٠٧ | | |
| ١٩٤٦ | ٠ | | | | ١٤٥,٠٦٣ | |
| ١٩٤٧ | | ١٦٥,٢٥٨ | | | | |
| ١٩٤٨ | | | | ٤٣٦,٥١٠ | | |
| ١٩٤٩ | ١,٥٠١,٦٣ | | | | ٩٣,٠٠٠ | |
| ١٩٥٠ | ٣ | | ٤٩,٤٧٥ | | | |
| ١٩٥٦ | | | | | | ٧٦٩,٥٥٨ |
| ١٩٦٠ | | | | ٣٦١,٠٦٤ | | |
| ١٩٦١ | | | ٨٢,١٧٤ | | ٩٦,٣٥٥ | |
| ١٩٦٥ | | ٢٤٨,٧٣٧ | | | | |
| ١٩٦٦ | ١,٩٠٥,١٨ | | | | | |

| السنة | مصر | العراق | الأردن | سوريا | فلسطين | لبنان |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٩٧٢ | ٢ | | | | ٧٦,٥٠٢ | |
| ١٩٧٥ | | | | | | ٩٨٨,٠٠٠ |
| ١٩٧٦ | | | | | | |
| ١٩٧٩ | ٢,٠١٨,٥٦ | | ١٥٣,١٨٢ | | | |
| ١٩٨٣ | ٢ | | | | ٩٩,٥٢٥ | |
| ١٩٨٦ | | | | | | |

Source: Youssef Courbage and Philippe Fargues, Christians and Jews Under Islam, Judy Mabra (Trans.), London and New York: I. B. Tauris, 1998, P.197.

شكل ( ٦ ـ ٢ ) نسبة المسيحيين من التعداد الكلي للسكان ١٨٩٧ - ١٩٨٦

| السنة | مصر | العراق | الأردن | سوريا | فلسطين | لبنان |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٨٩٤ | | ٢,١٦ | ٨,٩٦ | ١٠,٨٨ | ١٣,٣٠ | ٦٠,٤٧ |
| ١٩٠٧ | ٨,١٤ | | | | | |
| ١٩١٤ | | ٢,١٦ | ٩,٠٦ | ١٠,١٣ | ١١,٢٦ | ٥٧,٦٤ |
| ١٩١٧ | ٨,٠٧ | | | | | |
| ١٩٢٢ | | | | | ٩,٥٠ | ٥٥,١١ |
| ١٩٢٧ | ٨,٣٤ | | | | | |
| ١٩٣١ | | | | | ٨,٦٠ | |
| ١٩٣٢ | | | | | | ٤٩,٩٠ |
| ١٩٣٧ | ٨,١٩ | | | | | |
| ١٩٤٣ | | | | | | ٥٢,٠٧ |
| ١٩٤٥ | | | | ١٤,٠٧ | | |
| ١٩٤٦ | | | | | ٧,٥٩ | |
| ١٩٤٧ | ٧,٩٢ | ٣,٢٤ | | | | |
| ١٩٤٨ | | | | ١٤,٠٧ | | |
| ١٩٤٩ | | | | | ٥,٢٦ | |
| ١٩٥٠ | | | ٨,٢٥ | | | |
| ١٩٥٦ | | | | | | ٥٤,٦٦ |

| السنة | مصر | العراق | الأردن | سوريا | فلسطين* | لبنان |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٩٦٠ | ٧,٣٣ | | | ٧,٩١ | | |
| ١٩٦١ | | | ٦,٨٩ | | | |
| ١٩٦٥ | ٣,٠٩ | | | | ٣,٢٣ | |
| ١٩٦٦ | ٦,٧٤ | | | | | |
| ١٩٧٢ | | | | | ٢,٠٤ | |
| ١٩٧٥ | | | | | | ٤٢,٩٠ |
| ١٩٧٦ | ٦,٢٤ | | | | | |
| ١٩٧٩ | | | ٤,٢٣ | | | |
| ١٩٨٣ | | | | | ٢,١٠ | |
| ١٩٨٦ | ٥,٨٧ | | | | | |

* أرقام فلسطين تعبر عن فلسطين تحت الانتداب البريطاني وهي الآن كل من إسرائيل والضفة الغربية وغزة. وباقي الدول محددة بواسطة حدودها الحالية.

Source: Youssef Courbage and Philippe, 1998, P. 198.

يبدو واضحاً تراجع نسبة السكان المسيحيين في الشرق الأوسط العربي بالمقارنة بالتعداد الكلي للسكان. ويمكن استخلاص عدة عوامل كانت وراء هذا التراجع منها: تصاعد الإسلام السياسي وتراجع القومية العربية؛ تناقص الثروة الاقتصادية لبعض المسيحيين نتيجة لإعادة توزيع الأراضي الزراعية وتأميم اقتصاد الدولة؛ قيام دولة إسرائيل ومشكلة اللاجئين الفلسطينيين؛ هجرة الكثير من المسيحيين إلى الغرب نتيجة لما تعرضوا له من تهميش سياسي واقتصادي؛ تبني كثير من المسيحيين لنموذج الأسرة الغربية، مما أدى إلى انخفاض معدل المواليد لديهم؛ وأخيراً حدوث تحول واضطهاد ديني في بعض البلدان.

من جهة أخرى، قام مركز ابن خلدون [١]، وهو مركز بحثي خاص، أسسه د/ سعد الدين إبراهيم، بتدوين تعداد المسيحيين في العالم العربي.

وقدر المركز التعداد الكلي بحوالي ١٢ مليون نسمة في بداية التسعينات.

شكل ( ٦ - ٣ ) الأقليات الدينية غير المسلمة فى العالم العربى فى بداية التسعينات

| الأقليات الدينية غير الإسلامية | العدد الإجمالي في الوطن العربي* | مناطق التركز الحالية بترتيب أهميتها |
|---|---|---|
| **١ ـ المسيحيون** | | |
| ـ الروم (اليونان) الأرثوذكس | ١٢,٠٠٠,٠٠٠ | سوريا ـ لبنان ـ فلسطين ـ |
| ـ النساطرة (الأشوريون) | ١,٩٠٠,٠٠٠ | مصر |
| **ـ الأرثوذكس الشرقيون** | ٩٠٠,٠٠٠ | سوريا ـ العراق ـ لبنان |
| (الأقباط الأرثوذكس) | ٦,٥٦٠,٠٠٠ | |
| (اليعاقبة الأرثوذكس) | ٥,٦٠٠,٠٠٠ | مصر ـ السودان |
| ( الأرمن الأرثوذكس ) | ٢٢٥,٠٠٠ | سوريا ـ لبنان ـ العراق |
| **ـ الكاثوليك** | ٦٠٠,٠٠٠ | سوريا ـ لبنان ـ الأردن ـ العراق ـ مصر |
| (أتباع الكنيسة الغربية اللاتينية) | ٣,٢٥٠,٠٠٠ | |
| (اليونان ـ الروم الكاثوليك) | ٦٢٥,٠٠٠ | السودان ـ سوريا ـ لبنان ـ فلسطين ـ |
| (السوريون الكاثوليك) | ٥٠٠,٠٠٠ | مصر |
| ( الأرمن ـ الكاثوليك) | ٨,٠٠٠ | لبنان ـ سوريا ـ مصر |
| (الأقباط ـ الروم الكاثوليك) | ٨٥,٠٠٠ | سوريا ـ لبنان |
| ( الكلدان ـ الروم الكاثوليك ) | ١٧,٠٠٠ | سوريا ـ لبنان |
| ( الموارنة ـ الروم الكاثوليك ) | ٦٢٥,٠٠٠ | مصر ـ السودان |
| **ـ البروتستانت** | ١,١٥٠,٠٠٠ | العراق ـ سوريا ـ لبنان |
| | ٢٠٠,٠٠٠ | لبنان ـ سوريا |
| **٢ ـ اليهود** | | السودان ـ لبنان ـ سوريا ـ مصر |
| الربانيون الأرثوذكس | ٤,٧٠٠,٠٠٠ | |
| القرائيون | ٤,٤٠٠,٠٠٠ | |
| السامريون | ١٥٠,٠٠٠ | فلسطين المحتلة (إسرائيل) ـ أقطار المغرب |
| | ١٥٠,٠٠٠ | فلسطين المحتلة (إسرائيل) ـ أقطار المغرب |
| **٣ ـ الديانات التوفيقية وغير السماوية** | | فلسطين المحتلة (إسرائيل) |
| (أ) الصابئة (المانديون) | ٥,٦٩٠,٠٠٠ | |
| (ب) اليزيدية والشوابك | ١٢٥,٠٠٠ | |
| (ج) البهائية | ١٢٥,٠٠٠ | العراق |
| (د) الديانات القبلية الزنجية | ٥٠,٠٠٠ | العراق |
| | ٤,٥٠٠,٠٠٠ | فلسطين المحتلة (إسرائيل) ـ العراق السودان |
| إجمالى الأقليات الدينية غير الإسلامية | ٢٢,٣٩٠,٠٠٠ | |

* معظم الأرقام التى ذكرت بالشكل (٦ ـ ٣) تقديرية، تم التوصل إليها بإحدى الطريقتين الآتيتين:

١) آخر إحصاء رسمى مع إضافة نسبة للزيادة الطبيعية تعادل نسبة الزيادة الطبيعية لإجمالى السكان فى الأقطار التى تعيش فيها هذه الجماعات للسنوات التالية لآخر إحصاء.

أو ٢) أخذ المتوسط الحسابى لأدنى وأقصى التقديرات المذكورة فى المراجع الموثقة حول الموضوع.

المصدر: سعد الدين إبراهيم، الملل والنحل والأعراق. هموم الأقليات فى الوطن العربى، القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٤، ص. ٨٣.

وهكذا، يمكن أن نستنتج أن حساب تعداد المسيحيين فى العالم العربى كان وما زال موضوعاً سياسياً، أكثر منه حقائق ديموجرافية. وهذا يرجع إلى التشابك بين الأرقام والسياسة، ففى بلد مثل لبنان، على سبيل المثال، تستمد صيغتها السياسية من السياسات الطائفية. وكذا نجد مصر التى تتعامل مع تعداد الأقباط باعتبارهم أقلية صغيرة للحد من طموحاتهم السياسية. ومن ثم، يمكن للمرء أن يؤكد بحسم أن الموضع الديموجرافى للمسيحيين العرب هو قضية سياسية بالدرجة الأولى.

## ٢ ـ الأقباط والمشاركة السياسية فى مصر

على الرغم من عدم توافر صفة التجانس بين جماعة الأقباط، إلا أن الاستبعاد السياسى يتعامل معهم ككتلة واحدة. ويعتقد نبيل عبد الفتاح أن ذلك أفرز مجتمعاً قبطياً متميزاً على أساس دينى عن باقى المجتمع المصرى. كما انغلق النظام السياسى، ليحول دون إعادة توزيع الأقباط على الجماعات الأخرى على مستوى المصالح الاجتماعية والسياسية. وثمة عامل آخر مهم ساهم فى حالة التهميش الواقعة، وهو أن المجتمع المصرى بشكل عام يتسم بثقافة الخضوع، والإذعان، مما يمنع قدراً كبيراً من المجتمع من المشاركة فى شتى مظاهر الحياة السياسية[٢].

شهد عام ١٨٥٥ إلغاء ضريبة الجزية وإدراج الأقباط ضمن الجيش. وفى عام ١٨٧٧ أعلن الخديوى المساواة بين جميع المصريين. ونتج عن هذا التطور، أن تولى عدد من

المسيحيين مناصب بارزة فى القطاعين الحكومى والخاص . كما اشتغل الأقباط أيضاً ببعض المهن كالصرافة ، والطب والصيدلة .

## ٣ ـ الكنيسة القبطية والدولة

كانت مقاومة الاستعمار البريطانى يداً بيد مع المسلمين فى ثورة ١٩١٩ هى أكثر التطورات السياسية التى حظى بها الأقباط فى النصف الأول من القرن العشرين . كما اشتركوا فى تأسيس حزب الوفد ساندين زعيمه ومؤسسه سعد زغلول ( ١٨٥٨ ـ ١٩٢٧ ) . تلك الأحداث مثلت ذروة التعايش والمواطنة المصرية القومية ، وهناك تعانق الهلال مع الصليب وارتفع شعار «الدين لله والوطن للجميع » . وشارك الأقباط فى الانتخابات ، وانضم عدد كبير منهم للبرلمان كنواب منتخبين .

ومع أن تلك الفترة تعد بمثابة العصر الذهبى للقومية المصرية وللمشاركة الكاملة للأقباط ، إلا أنها أيضاً كانت الفترة التى شهدت ميلاد جماعة الإخوان المسلمين التى أكدت أن الإسلام هو محدد أساسى من محددات الهوية السياسية . وهكذا ، فإن تصاعد الإخوان المسلمين ، وما صحب ذلك من أزمة مصرية اجتماعية واقتصادية وثقافية فى نهاية تلك الفترة ، زاد من التوتر فى العلاقات بين المسلمين والمسيحيين . وبشكل عام ، اتسم النصف الأول من القرن العشرين بظاهرتين متباينتين : الأولى هى الاتجاه الليبرالى بما فيه من محاولات لتحديث النظام السياسى ولممارسة المواطنة . أما الظاهرة الثانية فكانت إعادة الدعوة للإسلام التى نادى بها الإخوان المسلمون كأساس للأيديولوجية السياسية . هذان الاتجاهان كان لهما تأثير قوى على الأقباط . فالأول أدى إلى بداية تجديد الكنيسة . والثانى مثل تهديداً للوضع القبطى شرعياً وواقعياً .

واجتازت مصر فى خمسينات وستينات القرن المنصرم تغيرات مفاجئة على المستوى الاجتماعى والاقتصادى والسياسى . إذ قامت ثورة ١٩٥٢ بحل جميع الأحزاب وشكلت حزبًا أحاديًا حاكمًا ؛ وشدت الثورة زرْ العروبة كما نادت بالإصلاح الاجتماعى . ويكتب أيالون Ayalon ملاحظاً ما جلبته الثورة من واقع جديد للأقباط :

لقد جاءت ثورة يوليو وما صحبها من الجهاد عروبى ليحل محل القومية المصرية، لتزيد من حيرة وإحباط الأقباط. ففى صبيحة انقلاب الضباط الأحرار، وجد الأقباط أنفسهم واقعين فى ارتباك ثقافى لم يعهدوه من قبل. والعروبة بما لها من مسحة إسلامية باطنية كان من العسير أن تكون الإطار المرجعى للمسيحيين.

ولقد ساعد التحول إلى النظام العسكرى فى ازدياد التوتر السياسى والاقتصادى لدى الأقباط. إذ أن مصادرة ممتلكات قبطية واسعة وتأميم الشركات والمصانع التى يترأسها المسيحيون حرم نخبة الأقباط من تأثيرهم الجماهيرى، وكذلك ما حدث مع حل الأحزاب السياسية، والتى كانت بمثابة السبيل الرئيسى للمشاركة السياسية.

وفى ظل هذه القوانين الجديدة أصبحت قنوات التحرك السياسى والاجتماعى فى الجيش والسلطات المدنية الخاضعة لهيمنة الدولة[٤].

وعقب ثورة ١٩٥٢ شرعت الدولة فى اتباع سياسة الإصلاح الزراعى وتأميم الشركات مما قلل من الثقل القبطى وأضعف من تأثير الأقباط، كما تم إلغاء المجلس الملى وحل الأحزاب السياسية وكلاهما كانا منبرين يوفران للأقباط المشاركة السياسية، مما كان له أبلغ الأثر على الأقباط العلمانيين (من غير رجال الدين) إذ دفعهم للانسحاب من الحياة السياسية. وعملت السلطة على إقصاء كل رجال السياسة الأقباط من ذوى الاتجاه الليبرالى واستبدالهم بموظفين أقباط ليس لديهم أى خبرة سياسية. وتراجعت نسبة المسئولين الأقباط فى حكومة ما بعد الثورة بشكل ملحوظ، ولم يعد باستطاعة الأقباط الفوز فى الانتخابات البرلمانية. مما دفع الرئيس عبد الناصر إلى تعيين بعض النواب بمجلس الأمة على أساس ولاء المرشح للنظام الحاكم، وهو ما كانت تحدده تقارير رجال الأمن والاستخبارات. ولذا فمن غير المدهش، أن النواب المعينين يعوزهم الحس النقدى. وهكذا، بدأ الأقباط من الطبقة العليا فى الهجرة؛ وتلك كانت ظاهرة جديدة على الأقباط بشكل خاص وعلى المصريين عموماً.

خلال تلك الفترة، لم يتول الأقباط مناصب فى أى وزارة من الوزارات الحيوية. بينما كان الأقباط فيما قبل ١٩٥٢ يحتلون بعض المناصب فى الوزارات الحيوية، بل وفى منصب رئيس مجلس النواب. وبدأت الحكومة فى فرض سطوتها على مدارس

الأقباط وأوقافهم. واستمرت العقبات تقف فى طريق ترميم الكنائس القائمة أو بناء كنائس جديدة. وحدث استبعاد للحقبة القبطية فى التاريخ المصرى من المناهج الدراسية. ومُنعت الموضوعات القبطية من وسائل الإعلام، مما ألهب مشاعر التهميش والإهانة للهوية القبطية. علاوة على ذلك، مُنع الأقباط من الترشيح لتولى أى مناصب مهمة فى المؤسسات الحكومية والقطاع العام[٥].

كان المشروع الاجتماعى هو بؤرة تركيز النظام الحاكم بعد الثورة، وهذا المشروع تضمن مجانية التعليم والإصلاح الزراعى وتأميم الصناعة. وطغى هذا المشروع على حساب المشروع السياسى بما يتضمنه من إقامة نظام ذى تعددية حزبية؛ وذلك يعود إلى أن النظام الحاكم كان يستمد شرعيته من شخصية عبد الناصر الكاريزماتية. ولقد استفاد الأقباط من مشروع عبد الناصر الاجتماعى، مع بقية للمجتمع المصرى. وفى حين علت قيمة المواطنة الاجتماعية إلا أن المشاركة السياسية تضاءلت[٦].

على الرغم من حقيقة أن عقدى الخمسينات والستينات اتسما بتراجع مشاركة الأقباط فى الحياة السياسية وهجرتهم إلى الغرب، إلا أن الكنيسة القبطية تمتعت بنهضة أكليريكية. وبرزت فكرة التجديد الدينى ونشر الثقافة القبطية بين طلاب وخريجى الجامعات. فقاموا بتأسيس حركة مدارس الأحد عام ١٩٥٣. وحدث تطور فى المؤسسات اللاهوتية وقدمت حلقات دراسية مساء الأحد ضمت أكبر عدد من الأقباط فى التعليم الأكليركى، خاصة ممن يتهيئون للرسامة الكهنوتية. وكان لهذا التعليم اللاهوتى أثراً إيجابياً بنَّاءً على الكنيسة القبطية. إذ عمل الكهنة والعلمانيون من المتعلمين على تعزيز الانتماء الدينى وتطوير الطقوس الكنسية.

وجاءت السبعينات والثمانينات لتشهد تأثيراً دراميتكياً على حياة الأقباط، بل وعلى حياة المصريين بأسرهم، فقد كانت مرحلة ساد فيها العنف وتصاعدت المصادمات. رحل عبد الناصر فى مطلع السبعينات وخلفه السادات. وفى عام ١٩٧١ أصبح البابا شنودة الثالث بطريركاً للكنيسة القبطية، وتحت قيادته دخلت الكنيسة القبطية فى طور جديد.

عندما انتخب الأنبا شنودة الثالث بابا الإسكندرية عام ١٩٧١ لم يكن ثمة قيادات تصلح للعمل كمستشارين سياسيين له، ومع ذلك كان على الكنيسة أن تملأ الفراغ

السياسى . مما دفع بصف من الكهنة والأساقفة المرسومين حديثاً، وبعضهم لم يبلغ الثلاثين من العمر من حديثى التخرج ومحدودى الخبرة العملية، إلى سدة القيادة الكنسية . واكتشف البابا شنودة موهبته الكاريزماتية فى الاجتماعات العامة التى كانت تعقد كل يوم جمعة، وبدأ يعرض أساليب جديدة فى فهم الإيمان المسيحى . وعلى الجانب الأخر واجه المد الإسلامى هذه النهضة القبطية بتبسيط الإسلام وإعداد الدعوة الإسلامية لتحقيق مكسب سياسى . لقد كان تجنب الصدام ممكناً لو أن القيادة السياسية المصرية أدركت خطورة استخدام الرموز واللغة والمفاهيم الدينية فى التعامل مع المشكلات الوطنية[٧] .

شرع البابا شنودة فى تشكيل قيادة جديدة من قاعدة الرهبان ورجال الكنيسة، وبدأ يستخدم لغة ذات مضمون سياسى . ففى مجلة الكرازة استخدم البابا شنودة تعبيرات مثل «الشارع القبطى» . بيد أن ذروة استخدام اللغة السياسية جاءت فى اجتماع المجلس الملى فى ٢٦ مارس ١٩٨٠ ، إذ قرر للمجلس إلغاء كل احتفالات عيد القيامة كخطوة احتجاج على الأعمال العدائية التى اتُخذت ضد الأقباط[٨] . ويشير واطسون Watson إلى استخدام البابا تكنيكاً عدائياً لمساندة والدفاع عن حقوق الأقباط . وهو يعتقد أن منع احتفالات عيد القيامة كان القرار الذى أشعل غيظ الرئيس الراحل السادات . وسارعت صحيفة مايو لسان حال الحزب الحاكم باتهام البابا بأنه يلعب دور القائد السياسى للأقباط الذين يرغبون فى اغتصاب حقوقهم بالقوة . ومن هنا رأى واطسون أن السادات حمَّل البابا شنودة المسئولية عن الكتابات التى قارعته وهاجمته، خاصة خلال رحلته للولايات المتحدة[٩] . وهكذا يتضح أن تحول القيادة واستخدامها للغة سياسية ورموز دينية جديدة خلق مواجهة بين الكنيسة والدولة . وشجع الإسلام السياسى على خلط الدين بالسياسة باستخدام الرموز الدينية لأغراض سياسية .

بدأت المصادمات بين الدولة والكنيسة القبطية عام ١٩٧٢ عندما اشتعلت النيران فى كنيسة بالخانكة شمال القاهرة . شكل البرلمان لجنة برلمانية لتقصى حقائق الموقف بأكمله . تلك كانت مرحلة حرجة للغاية فى سجل العلاقة بين الكنيسة القبطية والدولة، وخاصة بين البابا شنودة والرئيس الراحل السادات . وتمثلت الشكاوى فيما يلى :

١ ـ القيود المفروضة على بناء كنائس جديدة . إذ استمرت الدولة فى اتباع الخط الهمايونى العثمانى الذى أُقر عام ١٨٥٦ والذى يؤكد على المساواة بين المسلمين

وغيرهم إلا أنه يستلزم الحصول على تصريح حكومى لبناء أى كنيسة جديدة . كما يستلزم موافقة الجيران المسلمين على ذلك .

وتبعاً للتغيرات الديموجرافية الناتجة عن هجرة الأقباط إلى المدن وزيادة المواليد من الأقباط احتاج الأقباط إلى تشييد كنائس جديدة. غير أن طلبات الكنيسة للتراخيص قوبلت بالرفض من الحكومة. فلجأت الكنيسة لأساليب غير قانونية للتحايل على الموقف مثل استخدام مبانى الجمعيات الخيرية كمبان للكنيسة .

٢ ـ قانون الردة الذى فرضته الدوائر الدينية الإسلامية . هذا القانون يهدف إلى تطبيق حد الردة.

٣ ـ فرض الشريعة الإسلامية من قبل الحكومة المصرية باعتبارها المصدر الرئيسى للتشريع فى مصر . مما استفز مخاوف الأقباط من أن تطبق عليهم أحكام الشريعة الإسلامية .

٤ ـ كتب النصوص ذات التوجه الإسلامى التى يدرسها التلاميذ المسيحيون فى النظام التعليمى، علاوة على الدعاية الإسلامية التى تهاجم المسيحيين فى شتى وسائل الإعلام .

بدا واضحاً أن النظام الحاكم قد تحول عن التوجهات العلمانية التى سادت فى العقدين السابقين واتجه إلى استخدام القوة الدينية لمساندة وتدعيم شرعيته فى المعترك السياسى. وعلى الرغم من تقديم السادات لنظام سياسى قائم على التعددية الحزبية وتنفيذه لإجراءات جزئية لتحرير الاقتصاد، إلا أن نزعته إلى تسييس الدين واستغلال القوى الدينية ضد معارضيه دفع بمصر فى اتجاه جديد أسهم فى النهاية فى اغتياله على يد بعض القوى الدينية المتشددة .

من جهة أخرى، فإن التغيير فى بنية المجتمع المصرى الناتج عن التحرر الاقتصادى والهجرة إلى الحضر قد أضعف الروابط التقليدية بين المسلمين والمسيحيين، واستبدل بالعلاقات الشخصية الودودة التى تجمع الناس فى مختلف المناسبات (مثل الميلاد والزواج والموت) علاقات شكلية بين الجماعات والتجمعات الطائفية. وقد اهتم سفنار

Sevenar بدراسة هذا التغير فى النماذج الثقافية وتوصل إلى أن أزمة النماذج الثقافية أدت إلى تقهقر المسلمين والمسيحيين وعودتهم إلى الدين باعتباره الملجأ الحصين فى هذا الوقت.

**«إن تلك الخسارة للمنبر الوطنى والتماسك القومى، وكذا الاضطراب العميق فى الهياكل الاقتصادية والاجتماعية، و النماذج الثقافية، كان ذلك يعنى أن الشعب فقد أنظمته المرجعية وموطن هويته. وفى هذه المحنة الثقافية، لا يتبقى سوى التنظيمات الدينية فهى التى تحتفظ بمظهرها المتماسك، لذا سرعان ما يتحول الناس بصورة متزايدة نحو الدين طلباً للمعونة، والمرجعية وتشكيل الهوية. وتلك الحقيقة يتشابه فيها المسيحى مع المسلم. ومن ثم تتصاعد قيمة الانتماء الدينى ليصبح الوسيلة المتفردة أو المبدئية لحماية الذات، وهو ما ينتج عنها فُرقة وانقسامات بين المواطنين أكثر من توحدهم»** (١٠).

فى هذا السياق، ظهر الإسلام السياسى، وانسحب الأقباط إلى الكنيسة جاعلين منها بديلاً سياسياً وروحياً وملجأ حصيناً. واستطاع بعض الأقباط شق طريقهم وتحقيق نجاحات اقتصادية فى القطاع الخاص. وتبعاً لكون انسحاب الأقباط من الساحة السياسية صاحبه بروز شخصية البابا شنودة القوية، فذلك أدى إلى تحول القيادة السياسية من العلمانيين الأقباط إلى الأكليروس (القيادات الدينية)، وأصبح البابا والأكليروس هم المتحدث الرسمى باسم الأقباط.

إن الدور السياسى المتنامى للبابا شنودة وتوجهه القبطى الصارم جعل الأقباط يلتفون حوله كزعيم سياسى لهم. مما أثار قلق الرئيس السادات وحكومته بشأن التطور السياسى للبابا شنودة وللكنيسة القبطية. وفى سبتمبر ١٩٨١ سحب السادات اعتراف الدولة بالبطريرك، ووضعه رهن الإقامة الجبرية بالدير. وفى نفس العام أُغتيل السادات، وتولى الرئيس مبارك السلطة فى مصر.

وكان لقرار الدولة بسحب اعترافها بالبابا تضمينات خطيرة على حياة الكنيسة القبطية. كما جاء قرار الرئيس مبارك بإعادة تنصيب البابا لمنصبه كبطريرك عام ١٩٨٥ مخالفاً لقانون الكنيسة، حيث إن ذلك يعطى انطباعا بأن البابا موظف حكومى. ولقد عبرت كلمات المرسوم الرئاسى عن هذا الموقف بهذه العبارة: «إعادة تعيين البابا

شنودة» . وأكد حكم قضائى أن المرسوم الرئاسى كان ضرورياً لإعادة تنصيب بابا الكنيسة القبطية (انظر الملحق ٢) .

وفى الثمانينات والتسعينات خاض الأقباط تحت قيادة البابا شنودة عدة صدامات مع الدولة ومع الجناح العسكرى للإسلام السياسى . وحدثت بعض هذه المصادمات فى صعيد مصر . هذه المصادمات مع الثوريين الإسلاميين جاءت نتيجة لعدة عوامل وتطورات مختلفة فى الكنيسة القبطية نفسها . وزادت الشائعات عن قصة الحب بين الشاب المسيحى والفتاة المسلمة ، أو قصة تقول إن الأقباط يرشون مادة كيماوية حارقة سراً على حجاب النساء المسلمات ينتج عنها علامة على شكل صليب . وراحت بعض الجماعات الإسلامية تفرض نوعا من الضريبة أو «الإتاوة» على كل شخص قبطى فى بعض ضواحى القاهرة مثل عين شمس وإمبابة . وأيضاً فى الصعيد أُجبر الأقباط على دفع مبالغ كبيرة للجماعات الثورية . وتزايدت الهجمات المنتشرة على الأقباط فى الأمور الدينية . كما تزايد التأكيد على التعصب الدينى من خلال الإعلانات والملصقات مثل ملصقات السيارات . وتصاعدت حملات الهجوم على القانون المدنى مؤكدة على أن القوانين المستمدة من الإسلام هى وحدها القادرة على جلب الاستقرار لمصر . كما تنامت الكنيسة القبطية فى قالبها الجديد كمؤسسة مكرسة دينية وسياسية واجتماعية . وتزايد الدور المحافظ للأزهر مع تزايد قوة المناخ الدينى المحافظ فى مصر . ونمت مشاعر الظلم وعدم المساواة بين الأقباط نتيجة التمييز ضدهم فى الوظائف فى القطاع العام . فالأقباط لم يكن لهم حق التعيين كمحافظين أو رؤساء مجالس المدن أو رؤساء مجالس إدارة الشركات الكبرى وكذا أى منصب قضائى .

وحدث نزاع بين بعض الأقباط العلمانيين وبين البابا شنودة بشأن أسلوبه فى القيادة . إذ أتهم العلمانيون البابا بأنه يبالغ فى اهتمامه بالسياسة ، كما أنه يشعل الأزمات فى الكنيسة ويُسيرُ شؤون الكنيسة بأسلوب غير ديمقراطى ، كما أنه يعامل قيادات الكنيسة الكبار بطريقة قاسية . واشترك فى شن هذه الهجمات أقباط داخل مصر ومن المهجر . وظهر بعض أقباط من الذين هاجروا إلى الغرب وصاروا قوة جديدة تمارس ضغوطها على الحكومة المصرية عبر المنشورات ومظاهرات الشوارع وتحريك الرأى العام . ومع أن بعض أقباط المهجر كانوا بمثابة الصوت الذى يدافع فى الخارج عن إخوانهم الأقباط فى مصر ، إلا أن أفعالهم جعلت المسلمين يتشككون فى

مدى وطنية الأقباط فى مصر. وظهر جيل جديد من رجال الدين الأقباط من ذوى التعليم العالى. وتميزوا بقدرتهم على التواصل مع الجيل الأصغر لكنهم كانوا ملتزمين ومعتنقين موقفًا لاهوتيًا واحدًا. وهذا الموقف اللاهوتى يستند إلى حقيقة غياب الحوار اللاهوتى، إذ أن رجال الدين هم وحدهم من يحق لهم الحديث عن العقيدة، ولا يوجد سوى تفسير وحيد مقبول للكتاب المقدس، وهو التفسير الذى أقره رجال الدين. ونتيجة التأثر بالمناخ الإسلامى السائد ومفهوم الوحى الحرفى للقرآن، شرع رجال الدين فى تفسير الكتاب المقدس تفسيراً حرفياً. وهذه الظروف المتشابكة أدت إلى وجود فهم منفرد وحيد للنص الدينى. ويقول واطسون Watson فى تدعيمه لهذه الفكرة: «من الأفضل أن نصف حالة الكنيسة القبطية الأرثوذكسية بأنها كانت مسيحية كتابية تقليدية تعيش فى ظلال الإسلام»[١١].

## ٤ ـ الأقباط والعنف

عموماً، نجد أن الثلاثين عاماً الماضية شهدت أعمال عنف محدودة فقط ضد الأقباط (١٢). وتُظهر إحصائيات مركز ابن خلدون أنه بين عامى ١٩٧٢ و ١٩٩٦، قتل ٧٢ قبطيًا وأصيب ٦١١ من الأقباط وإجمالى أعمال العنف ضد الأقباط بلغت ٥٤١، منها ١١٧ كانت هجمات مباشرة ضد الكنائس (١٣).

والجدول التالى يكشف عن إجمالى القتلى والمصابين من المسلمين والمسيحيين الذين راحوا ضحية هجمات الجماعات الثورية (١٤) خلال نفس الفترة.

شكل (٦ ـ ٤) إجمالى عدد ضحايا العنف (١٩٧٢ ـ ١٩٩٥)

| الفترة الزمنية | عدد القتلى | عدد المصابين |
|---|---|---|
| ١٩٧٢ - ١٩٨١ | ٣١ | ١٦٤ |
| ١٩٨٢-١٩٩١ | ٣٠ | ٦٢ |
| ١٩٩٢-١٩٩٣ | ٩٣ | ٢٦٣ |
| ١٩٩٣ | ٣٣٢ | ٧٧٤ |
| ١٩٩٤ | ٣٠٤ | ٣٥٥ |
| ١٩٩٥ | ٤١٥ | ٢٠٥ |
| الإجمالى | ١٢٠٥ | ١٠٢٤ |

Source: Islamic revolutionaries introduced in Chapter Four

تشير الإحصائيات التى يقدمها مركز ابن خلدون إلى أنه خلال الفترة بين عامى ١٩٧٢ و١٩٩٥، كان متوسط عدد القتلى هو ٤٨ والمصابين ٨١ سنوياً، والعدد الإجمالى لأعمال العنف بلغ ٦٠٨، بمتوسط عمليتى عنف شهرياً. ٣٠٪ من هذه العمليات استهدفت الأقباط مباشرة، و٤٠٪ استهدفت قوات أمن الدولة، و ٣٠٪ كانت موجهة ضد السائحين والمدنيين. وفى الفترة من ١٩٨٢ إلى ١٩٩٠ لم يقع سوى ٦٣ عملا من أعمال العنف ضد الأقباط. ويعود التراجع فى أعمال العنف ضد الأقباط فى هذه الفترة إلى قدرة بعض الإسلاميين على الوصول إلى البرلمان عبر تحالفهم مع أحزاب المعارضة. فبالرغم من تزايد التهميش السياسى، إلا أن تعاظم مشاركة الإسلاميين فى العملية السياسية لعب دوراً محورياً فى تراجع العنف فى هذه الفترة [١٥].

وفى عقد الثمانينات، تراجع العنف ضد الأقباط إلى حده الأدنى؛ وتشير الإحصائيات إلى أنه من بين ٦٣ عملا من أعمال العنف السياسى، لم يستهدف الأقباط منها سوى ٦ فقط ( ١٤ ٪ ). بينما شهد عقد التسعينات ارتفاعاً هائلاً فى معدل العنف. ففى عام ١٩٩٢، قتل ٢٢ قبطى؛ وفى عام ١٩٩٣، قتل ١٥ قبطى؛ وفى ١٩٩٤ قتل ١٣ قبطى. وفى ١٩٩٥، لم يقتل أى قبطى فى صدامات طائفية؛ وفى ١٩٩٦، قتل ١٠ من المسيحيين. وبصورة إجمالية، نجد أن عقد التسعينات شهد ٢٠١ حادث عنف، منها ١١٧ استهدفت الكنائس. وهناك أيضاً ٣٢٤ حادث وقعت فيها سرقة لأموال وممتلكات الأقباط. وفى التسعينات، لقى ٦٠ قبطيا مقتلهم، ٢٩ منهم لقوا حتفهم فى أسيوط بصعيد مصر. وبوجه عام، فإن ٧٨ ٪ من أعمال العنف التى استهدفت المسيحيين وقعت فى الصعيد الذى يقطنه عدد ضخم من المسيحيين وكذا من الإسلاميين المتشددين. ومن الملاحظ أن عام ١٩٩٦ شهد اتجاها جديداً فى العنف. وظهر ذلك فى أعمال العنف واسعة النطاق من المسلمين ضد المسيحيين فى قرية كفر دميانة بالوجه البحرى.

وتشير التقارير إلى عدم سقوط أى ضحايا من المسيحيين ضمن القتلى الثلاثين المصريين الذين راحوا ضحية أعمال العنف خلال الفترة من ١٩٨٢ ـ ١٩٩١. أما عام ١٩٩٢ فيُسجل باعتباره أكثر الأعوام عنفاً فيما يتعلق بالصراعات الدينية. إذ قتل فى

هذا العام ٣٠ مصرياً من بينهم ٢٢ مسيحياً. وفى عام ١٩٩٣ قتل ٩٣ مصرياً؛ ١٥ (١٦٪) منهم أقباط. وفى عام ١٩٩٤ قتل ٣٠٤ مصريا؛ ١٣ (٤٪) منهم أقباط. أما عام ١٩٩٥، فقد شهد مقتل ٤١٥ مصريا فى أعمال العنف السياسى، وليس بينهم أى مسيحى. ومن هذه الإحصائيات يتضح عدم وجود علاقة جلية تربط بين تزايد العنف السياسى والعنف الطائفى.

ومن الواضح أن ٩٠٪ من أعمال العنف ضد المسيحيين استأثرت بها الجماعة الإسلامية، بينما قامت جماعة الجهاد بـ ١٠٪ الباقية. ولم تتورط جماعة الإخوان المسلمين فى أى أعمال عنف ضد المسيحيين. كما أن العنف يتخذ الشكل الأحادى الجانب. إذ لم يقم المتعصبون المسيحيون بأى أعمال عنف ضد المسلمين (١٦).

### ٥ـ الأقباط والانتخابات

ثمة العديد من العوامل التى أدت إلى تراجع المشاركة القبطية فى الحياة السياسية. وإذا كانت المشاركة السياسية لها مظاهر شتى، فإن الانتخابات تعتبر أبرز وأهم هذه المظاهر. وفى الانتخابات الحرة والعادلة، تنتقل السلطة من جماعة إلى أخرى وتلعب المصلحة العامة دوراً رئيسياً فيما يتعلق بتحديد سياسات الجماعات التى تأتى بهم إلى السلطة. وقد تم مراجعة دور الأقباط والدولة فى الانتخابات فى مصر عبر القرن الماضى، كما تم فحص تأثير هذه الانتخابات على الأقباط وعلى المجتمع المصرى بوجه عام. ويشير الجدول التالى إلى المشاركة القبطية فى الانتخابات فى حقبة ما قبل ثورة ١٩٥٢.

شكل ( ٦ ـ ٥ ) مشاركة الأقباط فى الانتخابات من ١٩٢٤ إلى ١٩٥٠

| سنة الانتخابات | العدد الإجمالي لنواب البرلمان | حزب الأغلبية | عدد النواب الأقباط | نسبة الأعضاء الأقباط |
|---|---|---|---|---|
| أولاً: ١٩٢٤ | ٢١٤ | حزب الوفد | ١٦ | ٨٪ |
| ثانياً: ١٩٢٥ | ٢١٤ | حزب الوفد | ١٥ | ٧,٥٪ |
| ثالثاً: ١٩٢٦ | ٢١٤ | حزب الوفد | ١٧ | ٨٪ |
| رابعاً: ١٩٢٩ | ٢٣٥ | حزب الوفد | ٢٣ | ٩,٨٪ |
| خامساً: ١٩٣١ | ١٥٠ | حزب الشعب/ حزب | ٤ | ٢,٥٪ |
| سادساً: ١٩٣٦ | ٢٣٢ | الاتحاد | ٢٠ | ٨,٥٪ |
| سابعاً: ١٩٣٨ | ٢٦٤ | حزب الوفد | ٦ | ٢,٣٪ |
| ثامناً: ١٩٤٢ | ٢٦٤ | تحالف الدستوريين والسعديين | ٢٧ | ١٠,٢٪ |
| تاسعاً: ١٩٤٥ | ٢٦٤ | حزب الوفد | ١٢ | ٤,٥٪ |
| عاشراً: ١٩٥٠ | ٣١٩ | السعديين الأحرار | ١٠ | ٣٪ |

**المصدر:** إيفت فايز وسليمان شفيق (للحرران) ، ١٩٩٦، ص. ١٩ .

من جدول ( ٦ ـ ٥ ) يمكن رؤية أنه فى كل الانتخابات الحرة التى حدثت طبقاً لدستور ١٩٢٣ (وهم ٧ مجالس نيابية)، فاز حزب الوفد ومعظم النواب الأقباط من حزب الوفد. وبلغت نسبة التمثيل القبطى فى هذه الدورات الانتخابية السبعة حوالى ٨٪ ـ بينما لم تزد عن ٦,٥٪ فى كل البرلمانات فى هذه الفترة. حيث كان تمثيل الأقباط خارج حزب الوفد أقل[١٧].

ومن المعتقد أن الانتخابات خلال تلك الفترة كانت تقوم على أساس المصالح السياسية أكثر من العصبيات العائلية. إذ نجد أن مكرم عبيد السياسى القبطى نجح فى الاحتفاظ بكرسيه فى البرلمان فى ٩ انتخابات مع حزب الوفد فى مدينة قنا، التى يقطنها أغلبية من المسلمين، وخسر فى نفس المدينة عام ١٩٥٠ عندما انسحب من

حزب الوفد. إن الشعور بالمواطنة والمساواة كان وراء المشاركة القبطية فى هذه الانتخابات. علاوة على ذلك، فإن تنوع الأحزاب السياسية مَكَّن الأقباط من إيجاد منبر للمشاركة السياسية. فقد دخل الأقباط هذه الانتخابات كمواطنين كاملى المواطنة يناضلون لصالح مصر. كانوا مصريين أولاً وأقباطا ثانياً.

ولكن عقب عام ١٩٥٢، حدث انقلاب مفاجئ فى الأوضاع السياسية. إذ تم إلغاء النظام السياسى التعددى وتم تنصيب نظام حاكم عربى قومى جديد؛ وواجه الأقباط تحديات جديدة. ويشير الجدول التالى للمشاركة السياسية فى البرلمانات المصرية من عام ١٩٦٤ وحتى عام ١٩٩٠.

شكل (٦ ـ ٦) عضوية الأقباط فى البرلمان من ١٩٦٤ ـ ١٩٩٤

| البرلمان | المنتخبون | المعينون | الإجمالي |
|---|---|---|---|
| ١٩٦٤ - ١٩٦٨ | ١ | ٨ | ٩ |
| ١٩٦٩ - ١٩٧١ | ٢ | ٧ | ٩ |
| ١٩٧١ - ١٩٧٦ | ٣ | ٩ | ١٢ |
| ١٩٧٦ - ١٩٧٩ | - | ٨ | ٨ |
| ١٩٧٩ - ١٩٨٤ | ٤ | ١٠ | ١٤ |
| ١٩٨٤ - ١٩٨٧ | ٤ | ٥ | ٩ |
| ١٩٨٧ - ١٩٩٠ | ٦ | ٤ | ١٠ |
| ١٩٩٠ - ١٩٩٤ | ١ | ٦ | ٧ |
| إجمالي الثلاثين عاماً | ٢١ | ٥٧ | ٧٨ |

المصدر: ايفت فايز وسليمان شفيق (المحرران)، ١٩٩٦، ص. ٢٤.

إن تراجع التمثيل القبطى فى البرلمان فى النصف الثانى من القرن العشرين، إنما يرجع إلى نظام الحكم الأحادى الحزب. وهذا دفع السلطة الحاكمة إلى تبنى فكرة تعيين الأقباط فى البرلمان. وهذا التعيين فى الواقع أضعف الأقباط وانتقص من مصداقية صورتهم السياسية.

## ٦ـ الأقباط وانتخابات ١٩٩٥

لقد كانت صدمة عنيفة للأقباط وكذا لبعض المسلمين أن الحزب الوطنى

الديمقراطى الحاكم لم يضم قبطيًا واحدًا كمرشح ضمن قائمته الانتخابية عام ١٩٩٥ . وربما يرجع استبعاد الأقباط من قائمة الحزب الوطنى إلى تأثير الإسلام السياسى . وتنوعت الاستفهامات على موقف الحزب الوطنى ، ولكن عموماً، شعر الأقباط بأنهم قد تم تهميشهم من قبل حليفهم التقليدى الحزب الحاكم .

كانت وجهة نظر الحزب الوطنى أن الأقباط يتم تمثيلهم فى البرلمان من خلال التعيين الرئاسى . ولكن الأقباط شعروا أن هذه التعيينات تنقص من مصداقيتهم ، ومن يقبلونها يخونون المصالح القبطية . ورفضت أحزاب المعارضة وكذلك الاتجاه الإسلامى المعتدل موقف الحزب الوطنى وسارعت بضم عدد جيد من الأقباط إلى قوائمهم .

وبنظرة سريعة لانتخابات ١٩٩٥ ، نجدها تشير إلى أنها أجريت فى ظل ظروف جديدة . فقد كان الصدام بين الحكومة والإخوان المسلمين فى ذروته . وأجرت الحكومة تغييرات فى لوائح الانتخابات النقابية لكى تمنع الأعضاء من الإخوان المسلمين من الحصول على الأغلبية، كما اعتقلت المرشحين المتوقع نجاحهم قبل إجراء الانتخابات . أما وضع الأقباط فقد تأثر بالاهتمام الدولى بحقوق الإنسان والأقليات . كما أن انهيار الاتحاد السوفيتى ، وانتصار اقتصاد السوق ، وبزوغ أصوات فى الأمم المتحدة تدافع عن حقوق الأقليات، كلها وضعت القضية القبطية على رأس أولويات الحكومة المصرية . وكذا فإن الانفتاح السياسى والتحرر الاقتصادى الذى تبنته الحكومة المصرية فى السبعينات أجبر الحكومة على إعادة تقدير موقفها تجاه الأقباط ، خاصة عندما واجهت الاتجاه الجديد الذى يربط بين المساعدات الاقتصادية وبين الحرية السياسية وحقوق الأقليات .

فى السبعينات استعاد الأقباط شجاعتهم للمشاركة السياسية، والعودة إلى الساحة السياسية . وثمة عوامل أخرى عديدة عززت من مصلحة الأقباط فى المشاركة السياسية . أحد هذه العوامل هو الاهتمام العظيم الذى يوليه الأقباط بانتخابات المجلس الملى [١٨] . وبادر العديد من العلمانيين الأقباط بالتنافس، حتى صارت المنافسة بين المرشحين الأقباط حامية الوطيس . وراجت شائعة تزعم أن البابا يساند أحد القوائم الانتخابية، وهذا ما نفاه البابا بنفسه بعد الانتخابات . ومن هنا أضحت انتخابات

المجلس الملى مؤشراً مهماً على مدى اهتمام الأقباط بالمشاركة السياسية. من جهة أخرى ظل أقباط المهجر يقدمون المساندة لأقباط مصر ضد بعض الاضطهاد الدينى. وفى سياق الاهتمام الدولى بحقوق الإنسان وحقوق الأقليات، تضخمت تأثيرات هذه الأصوات وأدرك الأقباط فى مصر أنهم ما عادوا معزولين ومنسيين. وصارت الشؤون القبطية وحياة الكنيسة مجالا للنقاش العام عندما اشتعل الخلاف بين البابا شنودة وبعض قادة الأقباط العلمانيين. وهكذا نجد أن الاهتمام العام بالكنيسة القبطية بعد عقود من التجاهل كان أحد العوامل المهمة التى شجعت الأقباط على العودة إلى الحياة السياسية. ونتيجة لهذا العامل، دخل عدد كبير من المرشحين الأقباط انتخابات ١٩٩٥ ضمن قوائم أحزاب المعارضة أو كمستقلين [١٩].

بيد أن الجولة الأولى من الانتخابات لم يستطع تخطيها سوى ٥ أقباط من أصل ٦٢ مرشحا قبطيا، ولم يستطع أى من الخمسة المرشحين أن يحقق الفوز بمقعد فى البرلمان. واتسمت جولتا الانتخابات بالتمييز الدينى، والتدخل من قبل مرشحى الحزب الحاكم فى سير العملية الانتخابية، وكذا بسطوة المال الخاص فى شراء الأصوات. وعموماً، أصاب الوهن عزيمة الأقباط وشعروا بتهميشهم سياسياً كلياً. وعقب هذه الانتخابات، ارتفعت الأصوات بعدد من الاقتراحات المختلفة لزيادة المشاركة السياسية للأقباط. البعض من هذه الاقتراحات قديمة وبعضها جديدة، لكنها كلها تعكس الفشل والإحباط. وجاءت الاقتراحات كما يلى :-

(١) إجراء تعديل فى الدستور لضمان التمثيل القبطى، كما حدث فى حالة العمال والفلاحين. رفض الأقباط هذا الاقتراح لأنهم يرون فى أنفسهم جزءا لا يتجزأ من النسيج المصرى، وليسوا أقلية. وكانت الجهود المشابهة التى بذلت فى الإعداد لدستور ١٩٢٣ قد قُوبلت بالرفض أيضاً لنفس السبب أن الأقباط كانوا جزءاً من النسيج المصرى.

(٢) تخصيص بعض المناطق الجغرافية للمرشحين الأقباط. على أن تكون مسئولية المسلمين والأقباط انتخاب نواب أقباط عن هذه المناطق. وهذه الفكرة لم تنجح فى أيام الرئيس الراحل عبد الناصر.

(٣) العودة إلى نظام القائمة الذى مكن عددا جيدا من الأقباط من الفوز فى الانتخابات. بيد أن هذه الفكرة رفضتها للحكمة الدستورية العليا.

(٤) تعيين عشرة من أقوى الأقباط وأكثرهم فاعلية.

(٥) على الحزب الوطنى أن يساند ويضم مرشحين أقباطا مؤثرين فى الانتخابات القادمة[٢٠].

وهكذا كانت انتخابات ١٩٩٥ مثالاً رئيسياً على تهميش الأقباط فى الحياة السياسية لمصر، وكذا على تراجع الأقباط وسلبيتهم فى السياسة.

## ٧ـ البابا شنودة والسياسة والمشاركة السياسية للأقباط

يعد البابا شنودة أحد أهم الرموز السياسية القبطية فى النصف الثانى من القرن العشرين فى الشرق الأوسط. وقد كان لشخصيته الكاريزماتية وآرائه السياسية وأسلوبه السلطوى فى القيادة تأثير بالغ على النقاش الذى دار بشأن دور الكنيسة القبطية ورجالها فى الحياة السياسية فى مصر. ويمكن تقسيم الآراء السياسية والدور السياسى للبابا شنودة إلى مرحلتين.

المرحلة الأولى: بدأت عام ١٩٧١ وانتهت ١٩٨١، عندما وُضع البابا رهن الإقامة الجبرية فى الدير، واغتيل الرئيس السادات.

والمرحلة الثانية: بدأت فى ١٩٨١ واستمرت حتى وقتنا الحاضر. وخلال هذه الفترة، عاد البابا إلى منصبه بمرسوم رئاسى، كرئيس للكنيسة القبطية، واتخذ دوراً سياسياً مغايراً. فى الفترة الأولى، كان البابا شديد الاهتمام بالشؤون السياسية للكنيسة القبطية. واتسمت آراؤه السياسية بالطابع المباشر. خلال تلك الفترة تحدث البابا شنودة عن مطالب الأقباط فيما يختص بعدد الوزراء الأقباط فى الحكومة، والنواب الأقباط فى البرلمان، وكذا موقع الأقباط من المناصب الكبرى فى الحكومة والقطاع العام. كما تفاوض بشأن عدد الكنائس الجديدة التى يحتاج إلى بنائها سنوياً. ولقد كان مستعدا للصدام مع الحكومة احتجاجاً على الهجمات العنيفة التى يشنها الثوريون الإسلاميون على الكنيسة القبطية. أما فى الفترة الثانية، وعقب عودته من

الدير عام ١٩٨٥ ، فقد سلك البابا شنودة مسلكًا مختلفًا فيما يتعلق بأرائه السياسية ودوره السياسى . ولم يعد يكتب فى القضايا السياسية ، لكن الصحفيين الذين حاوروه كشفوا عن توجهاته السياسية والأساسات اللاهوتية لها . ومن ثم فسأهتم بفحص هذه الحوارات لتبين رؤيته السياسية والأساس اللاهوتى الذى يدعمها .

رفض البابا شنودة فكرة أن الأقباط أقلية . وقال: «نحن لسنا أقلية» . فكلمة «أقلية» تحمل مفهومين . الأول يقوم على الأعداد والثانى يحمل معنى سياسيا . نحن نوافق أن الأقباط أقلية من حيث العدد بالمقارنة مع المسلمين . ولكن من منظور سياسى ، لو اعتبرنا الأقباط أقلية ، فسيكون ذلك منافياً لروح المساواة التى يؤكدها الدستور المصرى . كما أنه يخالف أيضاً الروح العامة إذ يجعل الأغلبية تتمتع ببعض الامتيازات لا تتمتع بها الأقلية . ولهذا السبب السياسى تطالب بعض الدول بحماية الأقليات من قهر الأغلبية . لكن الكنيسة القبطية ترفض فكرة حماية الأقليات لأننا لسنا أقلية»[٢١] .

أشار البابا شنودة إلى أنه لم يدفع الأقباط للانضمام إلى عضوية أى حزب سياسى بعينه ؛ إذ أن الأقباط أعضاء فى كل الأحزاب السياسية المختلفة[٢٢] . وأعلن أن الأقباط شعروا بالإحباط عقب انتخابات ١٩٩٥ نتيجة الأسلوب الذى عاملت به الأحزاب السياسية الأقباط قبل الانتخابات[٢٣] . وعندما وُجه إليه سؤال عن تراجع أعداد الأقباط على قائمة الحزب الوطنى ، اقترح البابا شنودة على محاوره أن يطرح هذا السؤال على الحزب الوطنى . ولكنه استطرد مؤكداً أن الحزب الوطنى يجب أن يضم الأقباط إلى قائمته ، كما انتقد الأسباب التى تذرع بها مسئولو الحزب الوطنى لتبرير موقفهم . وقال البابا إنه سمع أن الحزب الوطنى لم يضم الأقباط إلى قائمته لخشيته من عدم قدرة الأقباط على الفوز[٢٤] . ورفض البابا هذه الفكرة مشيراً إلى وجود مناطق معظم سكانها من الأقباط ، وهناك يمكن للأقباط أن يحققوا الفوز . كما انتقد الفرضية التى تقوم على أن الأقباط يخسرون الانتخابات واعتبر هذه الفرضية أمراً خطيراً ، بل وأخطر من قضية مشاركة مرشح قبطى فى الانتخابات . وتساءل البابا أيضاً إذا ما كان الحزب الوطنى قد ضم على قائمته أسماء بعينها لأنه يضمن فوزهم ، وهل كل الأسماء التى ضمنها الحزب الوطنى قد استطاعوا الفوز فعلاً فى الانتخابات . وأخيراً اقترح البابا أن مسئولية الحزب الوطنى أن يضمن نجاح الأقباط فى الانتخابات تماماً كما يضمن نجاح المرشحين المسلمين[٢٥] .

رأى البابا شنودة أن القادة الدينيين ليس لهم الحق أن يحكموا، لكن من حقهم أن يختبروا ويشهدوا للحق. كما ميز بين الخطاب الديني والحكم الديني، مؤكداً على أن المسيحية لا تقبل بالحكم الديني، بسبب وصية السيد المسيح أن ما لقيصر يجب أن يذهب لقيصر وما لله لله. ومن ثم فإن الخطاب الديني يجب أن يوجه لجميع الناس بما فيهم السياسيين، بيد أن ذلك لا يعني أن القادة الدينيين يجب أن يحكموا. وخلط الخطاب الديني بالحكم الديني هو أمر شديد التعقيد والحساسية [٢٦].

وفي استجابته لأحداث العنف الذي استهدف الأقباط، أعلن البابا شنودة أن الغرض النهائي للإرهاب هو قلب نظام الدولة، والدولة من جهتها تتصارع مع الإرهاب. ومن ثم فان الإرهاب عدو مشترك للدولة والكنيسة، ويجب على الأقباط أن يساندوا الدولة في حربها مع الإرهاب. الإرهاب ظاهرة دولية، والأقباط عليهم أن يعملوا معاً لمواجهته. واختتم مؤكداً أن كل من تسول له نفسه أن يهاجم مصر فهو «ليس منا»[٢٧].

إن الأقباط ليسوا في صراع مع الدولة، وكل مشاكل الأقباط يجب أن تحل داخل إطار الدولة المصرية [٢٨]. وعندما تعالت الأصوات التي تنادي بالحماية الدولية للأقباط في مصر جاءت استجابة البابا بقوله: «نحن لا نقبل التدخل الأجنبي في شؤوننا الداخلية. لا أحد يعيقنا عن بناء كنائس جديدة. كما أن علاقتنا مع رئيس مصر والحكومة مستقرة وطيبة». واعتبر البابا أن أي محاولة لتطبيق القانون الأمريكي الخاص بالاضطهاد الديني ستكون بمثابة تدخل في الشؤون المصرية. وأشار إلى أن هموم الأقباط المصريين ستحل عبر الحوار مع الدولة المصرية [٢٩].

وكانت أهم قضية ناقشها البابا شنودة في الثمانينات والتسعينات هي قضية إسرائيل والعرب. وقد تناول الموضوع من منظور سياسي ولاهوتي. وأكد أن الشعب اليهودي ليس هو «شعب الله المختار»، وأن فلسطين ليست هي «أرض الميعاد» وهو يؤمن أن الله سمح لليهود أن يسكنوا أرض فلسطين في عصر الوثنية عندما كانت عبادة الأوثان تمارس بانتشار. لذا فقد أراد الله أن يحمي اتباعه من شرك الوثنية. وبواسطة الأنبياء الذين كانوا يهوداً في تلك الفترة وجه الله دعوته لليهود أن ينفصلوا بأنفسهم عن الأمم

الوثنية . فالحقيقة أنه عندما اختلط اليهود مع الأمم الأخرى انتشرت عبادة الأصنام بينهم . بيد أن الإيمان صار متاحاً الآن لجميع الناس فى كل العالم، ومن ثم لم يعد هناك سبب للانفصال، وكذا لم يعد هناك سبب لفكرة «أرض الميعاد» .

اختلف البابا مع المزاعم القائلة بأن دولة إسرائيل هى إتمام لنبوات العهد القديم بشأن عودة اليهود إلى أرض الميعاد. وأعلن أن تلك النبوات قد تحققت فى الماضى عندما عاد اليهود إلى الأرض بعد سبيهم فى بابل . لقد تحقق وعد الله مرة وللأبد فى الماضى . أما اليهود الذين يحتلون أرض الفلسطينيين الآن، فهم يستندون إلى وعد بلفور [٣٠] وليس وعد الله [٣١].

حرم البابا شنودة زيارة القدس، وعاقب الأقباط الذين زاروا المدينة. واضطر مئات الأقباط إلى تقديم اعتذار علنى منشور فى الصحف عن خطيئتهم بزيارة الأراضى المقدسة دون تصريح . وأكد البابا شنودة أن المدينة المقدسة واقعة تحت احتلال الإسرائيليين، وعلى الأقباط أن يؤجلوا زيارتهم إلى المدينة حتى يتسنى لهم زيارتها بمصاحبة إخوانهم العرب [٣٢] . ويعتقد البابا أن الذهاب إلى القدس، يعد خيانة من الأقباط للمصالح العربية والشأن الفلسطينى [٣٣] . وأكد أن المدينة المقدسة لم يؤسسها اليهود، وأنهم حكموها لفترات محدودة فقط، وأن كل أعمال الحفر والتنقيب التى تجرى إنما هى لغرض إثبات ملكية المدينة المقدسة [٣٤] . وأكد البابا فى العديد من الحوارات والمناقشات أن القدس يجب أن تخضع لحكم العرب ويجب حمايتها من الاحتلال الإسرائيلى [٣٥] .

على الرغم من خضوع آخر انتخابات المجلس الملى لسيطرة البابا ( للحد الذى دفع العديد من الصحف للاعتقاد بأن القائمة الفائزة من المرشحين هى القائمة التى لاقت رضا البابا)، إلا أن بعض الأصوات داخل الكنيسة القبطية فى مصر، وكذا بين أقباط المهجر، عارضوا سياسات البابا. والاتجاه المعارض بشكل أساسى ضد سياسة البابا وموقفه من إسرائيل، وكذلك عقاب رجال الدين وحرمانهم كنسياً، والموقف المالى للكنيسة، وأسلوبه السلطوى فى القيادة. أما البابا شنودة فقد علق قائلاً إن هؤلاء الأفراد متمردون ويجب عليهم التوبة والخضوع للكنيسة .

من الواضح أن البابا شنودة وقياداته الدينية يقومون بدور بارز فى حياة الأقباط فى

مصر . وقد انتقلت القيادة السياسية للأقباط من العلمانيين الأقباط إلى البابا وقياداته الكنسيين. وأمست الكنيسة القبطية هى الصوت السياسى للأقباط . إذ أن أسلوب قيادة البابا وضعف العلمانيين الأقباط عمل على تسييس الكنيسة.

## ٨ـ الأساسات اللاهوتية للمشاركة السياسية للأقباط

لا يمكننا مناقشة الأساسات اللاهوتية للمشاركة السياسية للأقباط دون التعرض لأعمال الأب متى المسكين المثيرة جداً. فهو يشير إلى أن محاولات الكنيسة لشغل نفسها بالأمور الدنيوية باسم المسيح هى محاولات غير حكيمة. ومحاولة تقوية سلطة الكنيسة والحصول على حقوق الجماعة فى هذا العالم، هى عودة إلى الحلم اليهودى بالملكوت السيانى. وعندما تتبع الكنيسة أطماع هذا العالم، عندها ستتذكر أن سيدها قال «مملكتى ليست من هذا العالم» ( إنجيل يوحنا الإصحاح ١٨ والعدد ٣٦). ويرى الأب متى أن المهمة الوحيدة للكنيسة هى الدعوة للتوبة. إن موضوع المسيحية هو الإنسان الخاطئ، وهدفها هو تحقيق ملكوت الله ووسيلتها هى الدعوة للتوبة [٣٦]. ويؤمن الأب متى المسكين أن المحبة المسيحية لا تقوم على دوافع عرقية أو اجتماعية، ولكنها تنبع من رغبة حقيقية فى خدمة الفقراء والمساكين نتيجة للإيمان بالمسيح. الكنيسة لا تخدم للمجتمع؛ لكنها بالحرى تخدم الإيمان وتخدم يسوع فى خدمتها للفقراء.

يقترح الأب متى أنه على الكنيسة أن تعرف أن ما لقيصر يجب أن يظل لقيصر وما لله يجب أن يعطى لله. سيظل قيصر رمزاً للسلطة الأرضية؛ والله هو مثال لسلطة الروح . لا يمكن أن يخدم الإنسان كلاً منهما فى نفس الوقت [٣٧]. وهو ينتقد التركيز على الخدمات الاجتماعية كعملية تكرارية ومضجرة، لأنها تذكر الفقراء أنهم فقراء، وتبقيهم بعيداً عن ثروة الأغنياء.

يشير الأب متى إلى أن المواطنين المسيحيين أحرار فى ممارسة واجباتهم السياسية والاقتصادية دون الرجوع إلى الكنيسة. فالمواطن المسيحى مسئول عن واجباته الوطنية، ويجب على الكنيسة أن لا تتدخل أو ترشد أعضاءها إلى أى وجهة نظر

سياسية أو اقتصادية. فالكنيسة مسئولة فقط أمام الله وعليها ألا تتدخل فى واجبات الدولة، لأنها غير مسئولة عن الدولة. ويعتقد الأب متى أن على القادة الدينيين أن يمارسوا واجباتهم الوطنية شأنهم شأن باقى المواطنين. ويجب عليهم ألا يتحدثوا فى السياسة أو الاقتصاد كنواب عن الكنيسة، ولكن فقط كمواطنين. ومن حقهم أن يتحدثوا بالنيابة عن الكنيسة فقط عندما يختص الأمر بشؤون الكنيسة [٣٨].

واختتم الأب متى بقوله إن المواطن المسيحى شخص مسئول أمام السلطة السياسية، وعليه أن يبنى آراءه على أساس قناعاته السياسية والاقتصادية وكذا على أساس الضمير المسيحى. ووصف النظام الجديد الذى تولى الحكم بعد ثورة ١٩٥٢ بأنه نظام وطنى وأمين ومنفتح وكريم [٣٩].

على الرغم من أن الكتاب المنقول عنه هذه الأفكار قد نشر عام ١٩٧٧، إلا أن الجزء الذى يتوافق مع الكنيسة والدولة قد كتب عام ١٩٦٣ . فى تلك السنة كان الكاتب يشعر بتأثير ثورة ١٩٥٢، والتى فيها بدأ الدين ينحسر عن الحياة السياسية، وظهرت الاشتراكية كأيديولوجية سياسية للدولة. ومن الواضح أن الأب متى يعارض نفسه. فبينما يؤكد على ضرورة بقاء الكنيسة بمنأى عن التدخل فى السياسة، وأن رجال الدين لا يجب أن يتكلموا فى السياسة عندما يمثلون الكنيسة، نجده يقيم السلطة السياسية فى الستينيات، ويصفها بأنها وطنية وأمينة ومنفتحة. هذا التقييم يجلب تساؤلات تتعلق بالمعايير التى استخدمها فى تقييمه للنظام السياسى الحاكم. ويبدو من الواضح أيضاً أن الأب متى يتبنى توجهين لاهوتيين متعارضين. الأول : لاهوت سلبى، و فيه الكنيسة ليس لها علاقة بالسياسة، ودورها منحصر فى الدائرة الروحية. أما التوجه اللاهوتى الثانى فهو اتجاه تشاركى وفيه المسيحيون مدعوون للمشاركة السياسية. هذه المشاركة تقوم على رأى سياسى مستقل بضمير مسيحى. وأنا أرجح أن الهاجس الرئيسى للأب متى كان فصل الكنيسة عن الدولة لتجنب أى عدم استقرار سياسى.

ومع أن البابا شنودة لم يقم بإصدار كتاب يتناول الأساسيات اللاهوتية للمشاركة السياسية، إلا أن حواراته الصحفية تُبرز بعض أفكاره بهذا الشأن. ووفقاً لما يقوله، ثمة انفصال بين الدين والدولة. وهو يؤمن أن المسيح قد ميز بين ما لقيصر وما لله ، وهذا

ما ينبغى أن يطبق على السياسة . بمعنى آخر ، يؤمن البابا بالأساس العلمانى للدولة ، ويرفض الدولة الدينية . وهو يشير إلى أن القادة الدينيين لهم حرية السياسة فيما يتعلق بالمشاركة فى الانتخابات ، سواء بالتصويت أو كمرشحين فى البرلمان ، لكن لا يجب أن يحكموا . ويؤمن البابا كذلك بالاتجاه التشاركى ويدعو الأقباط للخروج من شرنقة سلبيتهم والمشاركة بإيجابية فى الحياة السياسية .

رفض البابا شنودة تأسيس دولة قبطية فى أسيوط لأسباب سياسية ولاهوتية . فمن وجهة نظره ، ليس من الأمان للأقباط أن يتم عزلهم جميعاً فى مدينة واحدة ، يسهل الهجوم عليها . إن أمان الأقباط يكمن فى الحياة جنباً إلى جنب مع المسلمين . كذلك يستحيل الاقتراح لسبب آخر عملى مثل ملكية المنازل والأراضى والمساجد المملوكة للمسلمين فى أسيوط ، وكذلك ملكية المسيحيين لممتلكات فى كل أنحاء البلاد . لا يمكن للمسيحيين أن يغادروا الأماكن المقدسة والأديرة فى كل أرجاء البلاد التى زارتها العائلة المقدسة . كما أنه من الصعب أن يتم جمع وتركيز كل الأساقفة وكهنة الكنائس فى مدينة واحدة . ولهذه الأسباب ، ولأن اللاهوت القبطى يؤكد على فصل الدين عن الدولة ، فإن الأقباط يرفضون فكرة قيام دولة على أساس دينى [٤٠] .

وبنفس الأسلوب ، رفض البابا شنودة تأسيس حزب سياسى قبطى . فالحزب السياسى عليه أن يخدم المجتمع بأكمله ، لا مجموعة واحدة منه ، وكل شخص يرشح نفسه لكى يمثل المجتمع كله [٤١] . ووفقاً لما يقوله البابا شنودة ، لا يوجد ما يسمى بالمسيحية السياسية . إذ أن فى المسيحية لا يوجد نظام سياسى ولا دعوة سياسية .

**إن دعوة الكنيسة هى دعوة روحية ، وعلى المسيحيين أن يصلوا لرئيس الدولة . والكنيسة تدعو شعبها أن يخلصوا البلدهم . إذ أن إخلاص المسيحيين للحاكم وصية كتابية ، من ثم فإن المسيحيين ليسوا فى معارضة مع الحكم ، لكنهم يؤمنون بالحوار والتعددية فى الفكر والاعتقاد . والهدف النهائى للكنيسة أن يعيش الناس فى سلام مع الله ومع الآخرين . ولتحقيق هذا الهدف ، يجب أن تقيم الكنيسة علاقات مع الأفراد وكذا المجتمع . وهذا لا يعنى تورط الكنيسة فى القيام بدور سياسى ، ولكن بالأحرى ، أن لها دوراً اجتماعياً وعليها أن تدرك الحدود بين الدور السياسى والدور الاجتماعى . ويجب على الكنيسة ألا تتجاوز الدور الاجتماعى للتورط فى دور سياسى [٤٢] .**

كل ما سبق يعطينا صورة للمشاركة السياسية للأقباط فى مصر. وما يمكن تلمسه بشكل عام وهو تراجع المشاركة القبطية فى الحياة السياسية وتزايد القيود على شؤون الكنيسة. إن الكنيسة القبطية تنتهج عقيدة سلبية، وذلك يتجلى فى دعوة الأب متى المسكين لانسحاب الكنيسة وابتعادها عن أى دور سياسى أو اجتماعى، وكذلك فصل الدولة عن الدين فى عقيدة البابا شنودة. غير أن هذا الأسلوب يبدو متناقضاً مع الدور السياسى الذى اتخذه البابا بنفسه، كما يتعارض مع دور الكنيسة كبديل سياسى للأقباط.

## ٩ـ الموارنة والطائفية والتعددية والمشاركة السياسية

المارونية جماعة دينية ظهرت فى القرن الثامن، لكن دورها السياسى لم يعرف فى الشرق الأوسط إلا منذ وقت الحملات الصليبية [٤٣]. استقر الموارنة فى جبل لبنان ونظموا أنفسهم كجماعة تقوم على الإقطاع الزراعى السائد فى تلك الأوقات. واحتفظت الكنيسة بتأثير كبير على المجتمع فى أوقات الأزمات، بسبب عدم وجود تنظيم سياسى فى جبل لبنان الذى كان على تخوم الحياة السياسية للإمبراطورية البيزنطية. وبلغ دور الكنيسة فى الحياة العامة ذروته فى الأوقات العصيبة، حينما كانت الكنيسة هى مرشد المؤمنين ومديرة دفة الجماعة [٤٤].

كانت الإمبراطورية العثمانية، التى حكمت معظم بلدان الشرق الأوسط حتى مطلع القرن العشرين، منظمة على أساس الدمج بين الهوية الدينية والسلطة السياسية. ولكنها تركت قدراً معقولاً من السلطة فى يد القادة المحليين من شتى الطوائف الدينية تحت نظام الملل Millet[٤٥]. ومن ثم، فإن الطائفية لها باع طويل فى داخل النظام السياسى للشرق الأوسط. لكن الطائفية لم تتعرض للمساءلة والفحص إلا مع صعود القومية وانتشار المفاهيم الغربية مثل الجنسية والمواطنة التى هاجمت النظام السياسى الطائفى [٤٦].

من جهة أخرى، نجد أن تطور التعددية أمر ضرورى لتفهم حالة لبنان. ويلاحظ سركيس أبو زيد أن التعددية تنوعت أشكالها، فهى مع الوثنية كانت تقوم على

التراخي، وفيها تقوم الأمم المنتصرة بفرض إلهها على الأمم المهزومة. وكانت اليهودية ديناً منغلقاً للغاية ويمتلئ بقدر هائل من التميز الديني والعنصري. أما المسيحية، فهي نتيجة للكثير من الصراعات والجدالات الخلافية والانشقاقات، لم تسمح سوى بقدر محدود من التعددية. وكان الإسلام هو الدين الوحيد القادر على التكيف مع التعددية والقادر على الاعتراف بالآخر والتعايش معه. وهكذا، يتضح أن التعددية ليست نتاجاً لتقابل الإسلام والمسيحية، لكنها بالأحرى ظاهرة تاريخية اتخذت أشكالاً متعددة وحافظ الإسلام عليها كسمة فريدة للعالم العربي[٤٧].

ومن الضروري هنا أن نميز بين التعددية التي يمكنها تشييد مجتمع ديمقراطي والتعددية التي يُساء استغلالها من قبل البعض لإقامة دولة هزيلة. ومن هنا توصل أبو زيد إلى أن الحل الوحيد المتاح لمشكلة الطائفية في لبنان هو تنمية أو تطوير نظام مدني ديمقراطي قومي تعددي. هذا النظام سوف يحد من المخاوف السياسية للموارنة وسيطلقهم أحراراً هم وغيرهم من الطوائف في لبنان[٤٨].

ثمة مدخل آخر يقوم على فكرة أن النظام السياسي التعددي في لبنان اليوم ليس نتاجاً لتأثيرات القوى الأجنبية، ولكن بالأحرى هو نتيجة لكفاح الموارنة منذ فترات بعيدة ضد حالة الذمي التي فرضها المسلمون في العالم العربي. وتبعاً لذلك، فان الطائفية كنظام اجتماعي نتج عن الحكم الإسلامي والشريعة الإسلامية، كما أنه نتج عن التطبيق الصارم لكليهما منذ قيام الدولة العباسية (٧٥٠-١٢٥٩ م) وحتى تنظيمات الإمبراطورية العثمانية في عام ١٨٣٩[٤٩].

إن النظام الطائفي ليس نتيجة لتطبيق التنظيمات العثمانية في الفترة ١٨٦١ - ١٨٦٤، وكذا ليس نتيجة للانتداب الفرنسي. لكنه نتيجة لجهود مشتركة للموارنة والدروز، بالاشتراك مع طوائف دينية أخرى وجدت ملجأ لها في لبنان. وتدريجياً، أضحى النظام الطائفي المتعدد ظاهرة واقعية. ومن ثم فإن الطائفية في لبنان تختلف عن الأنظمة في باقي الدول العربية لأن «مفهوم الطائفية هناك يدمج معه التعايش والمساواة بين كل الجماعات الدينية. بينما، في بعض البلدان المسلمة، يعتبر غير المسلم مواطنا من الدرجة الثانية وليس مواطناً كامل المواطنة»[٥٠].

يرى الموارنة أن نظامهم الطائفى هو ثمرة كفاحهم المديد ضد الظروف التى فرضتها عليهم الإمبراطورية الإسلامية التى أحاطت بهم. وهم يعتقدون أنهم يعززون ويضمنون التعددية التى فيها تتمتع كل الطوائف بالمشاركة والمساواة. لقد كانت السياسة الطائفية هى الشىء الوحيد الذى حماهم من التحول إلى مجرد أهل ذمة، وسمح لهم بتكوين دولة يترأسها مسيحى داخل العالم العربى الإسلامى. بيد أن الموارنة أساءوا استخدام النظام عندما أخذوا يكدسون الامتيازات لأنفسهم ويهمشون الجماعات الأخرى. وهكذا نجم عن السياسات الطائفية امتيازات طائفية.

## ١٠ ـ المارونية السياسية وتكوين لبنان الكبير

تقوم المارونية السياسية على مبدأ حرية الأرض والفرد والثقافة. فحرية الأرض شأن حيوى للموارنة. حيث يعتقدون أن حرية الأرض تتجاوز الحيز الجغرافى. وبالرغم من وجودهم داخل العالم الإسلامى استطاع الموارنة البقاء والاحتفاظ بكيانهم. هذه الاستمرارية نبعت من الاعتقاد بأن حقوقهم لا تستند على القوة العددية، والتنكر للفكرة الغربية القائلة بأن الديمقراطية تقوم على رأى الأغلبية العددية. ويؤكد أسعد جرمانيوس أن المفهوم المعاصر للديمقراطية يتجاوز فكرة الأغلبية ويتركز على حقوق وحماية الأقليات. لم يكن للمارونية السياسية أى أساس دينى أو طائفى ولكن بالأحرى، أنها قامت على اندماج اجتماعى اقتصادى تضمن الماضى والحاضر وآمن وحمى المستقبل. لقد قامت المارونية السياسية على جبل لبنان، وصارت مستقلة عن القوتين العظميين فى ذلك الوقت وهما الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية الإسلامية. ويمكن تلخيص مظاهر هذا الاستقلال عبر القرون فيما يلى : ـ

١ . بطريرك الموارنة لا يعينه أو يختاره الحاكم المسلم كباقى البطاركة فى الدولة الإسلامية.

٢ . فى جبل لبنان، كان هناك نظام قضائى مستقل عن النظام القضائى العثمانى، وهذا يختلف عن بقية المناطق المسيحية التى تخضع للحكام المسلمين والتى لا تتمتع بالاستقلالية القضائية سوى فى الأحوال الشخصية فقط.

٣ . لم يكن الموارنة يدفعون الجزية نظير حمايتهم، وذلك لأنهم لا يحتاجون لمثل هذه الحماية[٥١].

السمة الثانية التى تميز الموارنة هى الحرية الفردية أو الشخصية، لأن المجتمع المارونى تشكل خارج إطار السلطة المركزية. هذا الوضع عزز من القدرة الفردية فيما يختص بالقدرة على الدفاع عن طائفتهم فى وقت الحرب، والإسهام ماليّا[٥٢] فى الاستقلال الاقتصادى لمجتمعهم[٥٣]. ومن هنا تأسست الحرية السياسية والحرية الاقتصادية وحقوق الأفراد فى التملك وانتخب الشعب كل قادتهم الدينيين من أصغرهم (الشماس) إلى أكبرهم (البطريرك). وشكل القادة السياسيون مع الأساقفة والبطريرك مجلساً تنفيذياً لتسيير شؤون المجتمع. وأثمر هذا عن حرية اقتصادية ورخاء[٥٤].

يرى الموارنة أنفسهم كطائفة مسيحية نظير باقى الطوائف المسيحية وغير المسيحية الأخرى داخل لبنان وخارجه. وهم كذلك يتسمون بعلاقاتهم الحميمة مع أوربا عموماً، ومع فرنسا والبابوية فى روما بشكل خاص، وثمة من يؤكد أن الموارنة نظراً لوجودهم فى لبنان فقط، لذا فإنهم يحتفظون بروابط دينية وطائفية قوية، تفوق وتأتى فى مرتبة أعلى من الروابط القومية الأخرى. إن تفرد الموارنة بمقارنتهم مع الطوائف الأخرى فى لبنان يستند إلى فكرة امتلاكهم لمنطقة جغرافية خاصة بهم تدعى جبل لبنان يعتبرونها «وطنهم القومى»، وفيه يتخذ الانتماء الطائفى بعداً إقليمياً[٥٥].

إن تكوين لبنان الكبير، والذى يضم مناطق جغرافية به أغلبية من المسلمين، بما فيها من مناطق شيعية فقيرة ونامية، أدى ذلك إلى خلق حالة من عدم التوازن السياسى والاقتصادى والذى صار مصدراً لسخط واستياء طويل المدى. كتب بسام خليفة: «لقد كانت المناطق الجديدة بمثابة حصان طروادة، إذ حملت بداخلها مشاكلها المستقبلية. وما ربحه لبنان فى المجال الجغرافى والشرعية التاريخية والتوسع الاقتصادى خسره فى مجال التجانس والاستقرار[٥٦]». وفقاً لما يراه خليفة، فإن كلاً من المسيحيين والمسلمين التقليديين نظروا إلى الدولة الجديدة ذات الطابع الفرنسى- مارونى بشكوك وارتياب. على الرغم من أن المسلمين السنة رحبوا بانتهاء الحكم العثمانى، إلا أنهم أكدوا على هويتهم العربية، وشددوا على روابطهم الإسلامية مع العالم العربى. وظل

المسيحيون الأرثوذكس محتفظين بعلاقات وثيقة مع سوريا، ولم يرغبوا فى العلاقات الوثيقة مع كنيسة روما[٥٧].

ونجم عن هذا الموقف اتجاهان سياسيان يعبران عن تقليدين فى الحياة السياسية للبنان المسيحى المارونى:

«التقليد الأول اتخذ مظهراً سياسياً وطائفياً خالصاً. ورأى لبنان كتجمع من الطوائف المختلفة، مع الموارنة الذين يمارسون بعض السيادة والهيمنة على باقى الطوائف. ومن ثم، فان دور الدولة هو دور سياسى محض. فهى مظلة وتحتها يسود التوازن والاستقرار بين الطوائف[٥٨]. وفى هذه النظرية السياسية، قبل الموارنة فكرة العمل مع الطوائف الأخرى، ولكن بشروط مارونية. أما التقليد الثانى فهو «المسكونية السياسية»، والذى يقوم على أن الطوائف اللبنانية على الرغم من هوياتهم المنفصلة، إلا أنهم يشتركون فى هدف مشترك. وهذا التضامن بينهم يفوق ويحل محل كل الاعتبارات الأخرى. وتبعاً لهذه النظرية، كان على الموارنة أن يختاروا بين الحماية الفرنسية وبين العلاقات المثمرة مع المسلمين فى لبنان[٥٩]. وجاء التوحد مع المسلمين فى السعى لتحقيق هدف مشترك مثل الاستقلال عن فرنسا وقيام لبنان الكبير ليضع هذه النظرية موضع التطبيق. ومن ثم وجد الموارنة فى لبنان الكبير أنفسهم فى واقع سياسى جديد.

إن إقامة لبنان الكبير لم تعن مجرد وضع دينين مختلفين تحت حكم سياسى واحد، ولكن أيضاً وضع ثقافتين سياسيتين مختلفتين وكذا العديد من الطوائف ذات التباين الواضح فى مستوى نموها الاقتصادى ومصالحها وتقاليدها السياسية تحت سقف وطنى واحد»[٦٠] ونتج عن هذه العملية ظهور الميثاق الوطنى[٦١] والذى قبل فيه مسيحيو لبنان فكرة أن لبنان دولة مستقلة، ولكنها جزء من الوطن العربى. كما توجب على المسلمين التخلى عن فكرة عودة المناطق المنضمة إلى لبنان عام ١٩٢٠ إلى سوريا، وكذا كان عليهم أن يقبلوا سيادة دولة لبنان المستقلة.

استندت الصيغة السياسية للميثاق الوطنى على افتراض أن أعداد كل طائفة ستظل ثابتة. ولكن الحقيقة شىء آخر، إذ أدت التغيرات الديموجرافية بين الطوائف إلى

حدوث تبرم وضجر سياسى . كما أن ثمة من يؤكدون أنه لو كانت روح الميثاق تطبق فى الوقت الحاضر ، لاستلزم ذلك انتقال رئاسة الدولة إلى الشيعة ، الذين صاروا أكبر الطوائف عدداً بين اللبنانيين . كما أن التغيرات فى التوازن الداخلى الذى كان جوهر الميثاق الوطنى بين السنة والموارنة ، وعجز النظام عن التوافق مع التطورات الجديدة ، أدى إلى اشتعال الحرب الأهلية . وذلك نتيجة لظهور قوى طائفية سياسية جديدة ، وعدم إمكانية فرض حل أو قبول أى تسوية [٦٢] .

بدا الميثاق الوطنى ناجحاً على المدى القصير ، بيد أنه على المدى الطويل كشف بكل وضوح وبصورة متصاعدة عن أنه تورط فى رؤية سياسية غير متوافقة تماماً مع الهيكل الاجتماعى الحقيقى للبلد . وخلال عقد من الزمان ، بدأت مظاهر السخط والاستياء فى الظهور [٦٣] . وهكذا عزز الميثاق الوطنى من السياسات الطائفية ووسع الفجوة بين المسيحيين والمسلمين . وعن ذلك كتب زمير Zamir:

**إن الميثاق الوطنى كان فى الواقع ، اتفاقية للتراضى بين السياسيين المسيحيين والمسلمين لتجاوز الانقسام فى القوى السياسية فى الدولة اللبنانية المستقلة . وهو يقوم على التمثيل الطائفى بالحصص المتناسبة ، على أن تكون لبنان جزءاً من الوطن العربى فى الوقت الذى تحافظ فيه على تميزها . وفى الوقت نفسه ، نظر إلى الميثاق باعتباره حلاً برجماتيًا ، يمكّن لبنان من الحصول على استقلاله من فرنسا ، والفوز باعتراف وقبول الدول العربية ، وأن يصبح عضوا مؤسساً للجامعة العربية ، غير أنه كان مهماً فى إشاراته إلى الهوية القومية اللبنانية ، كما خلد التفرقة الطائفية ومهد التربة لقيام نظام سياسى فاسد وعاجز [٦٤] .**

من الواضح أن الميثاق الوطنى كان صيغة سياسية أكدت على النظام الطائفى وخلقت دولة تقوم على السياسات الطائفية . وصارت لبنان دولة طائفية ، وليست دولة المواطنة المتساوية . وفى هذا النظام السياسى الطائفى تصبح الروابط العائلية والرخاء الاقتصادى والطوائف والملل هى الأساسات التى تبنى عليها المشاركة السياسية . هذا النظام الطائفى رسخ الاتجاهات والامتيازات الطائفية . وتبعاً لما يقوله خليفة : «إن تحول الأفراد من شخص مارونى أو سنى إلى مواطن لبنانى له علاقة مدنية مباشرة مع الدولة لم يحدث على الإطلاق» [٦٥] .

## ١١ ـ التغيرات الديموجرافية وتراجع الموارنة

مع حدوث التغيرات الديموجرافية، أصبح الموارنة أقلية فى لبنان. وصارت الامتيازات التى يحوزها الموارنة لا تعكس قوتهم العددية ولا دورهم فى لبنان والعالم العربى. والجداول التالية تشير إلى التغيرات الديموجرافية بين الجماعات الدينية الثلاث فى لبنان.

شكل ٦ ـ ٧ التغيرات السكانية فى لبنان فى النصف الأول من القرن العشرين

| الطائفة | الإجمالى فى ١٩٠٦ | النسبة المئوية | الإجمالى فى ١٩٢٢ | النسبة المئوية |
|---|---|---|---|---|
| الموارنة | ٢٤١,٨٢٦ | ٦١,٤٦ | ١٩٩,١٨٢ | ٣٣,٧٠ |
| الأرثوذكس | ٥٥,٧٨٤ | | ٨١,٤٠٩ | |
| الكاثوليك | ٣٧,٣٧٨ | | ٤٢,٤٢٦ | |
| أخرون | ١,٢٨٢ | | ١٢,٦٥١ | |
| إجمالى المسيحيين | ٣٣٦,٢٧٠ | ٨٥,٤٦ | ٣٣٥,٦٨٨ | ٥٥ |
| الدروز | ٣٨,٥٨٤ | | ١٢٤,٧٨٦ | |
| الشيعة | ١١,٠٤٨ | | ١٠٤,٩٤٧ | |
| السنة | ٧,٥٥٦ | | ٤٣,٦٣٣ | |
| إجمالى المسلمين | ٥٧,١٨٨ | | ٢٧٣,٣٦٦ | |
| **الإجمالى** | **٣٩٣,٤٥٨** | | **٦٠٩,٠٥٤** | |

**المصدر** : الأرقام الموجودة بهذا الجدول مستمدة من نصرى سهلب، الأسباب التاريخية للاكتئاب المارونى، المسألة المارونية، بيروت: بيرسان، ٢٠٠٢، ص. ٢٠ ـ ٢١ .

يشير شكل ( ٦ ـ ٧ ) إلى تراجع نسبة الموارنة من ٤٦ و ٦١ ٪ إلى ٧٠ و ٣٣ ٪ من التعداد الكلى للسكان بين عامى ١٩٠٦ و ١٩٢٢ . وفى نفس الفترة الزمنية، تزايدت نسب الطوائف المسيحية والمسلمة الأخرى. كما انخفضت نسبة المسيحيين بالمقارنة مع التعداد الكلى للسكان من ٤٦ , ٨٥ ٪ إلى ٥٥ ٪ مقابل تزايد نسبة المسلمين من ٥٤ , ١٤ ٪ إلى ٤٥ ٪ من التعداد الكلى للسكان .

وفى سنة ١٩٣٢ ، أجريت إحصائية رسمية تحت الانتداب الفرنسى. ويسجل شكل (٦ ـ ٨) نتيجتها كالتالى:

شكل (٦ ـ ٨) تعداد السكان المسيحيين والمسلمين فى لبنان سنة ١٩٣٢ .

| الطائفة (غير المسلمين) | تعداد السكان | النسبة المئوية |
|---|---|---|
| الموارنة | ٢٢٦,٣٩٨ | ٢٩ |
| اليونان الكاثوليك | ٤٥,٠٠٠ | ٦ |
| اليونان الأرثوذكس | ٧٦,٥٢٢ | ١٠ |
| الأرمن | ٣١,١٥٦ | ٤ |
| آخرون (يهود، لاتين، بروتستانت، جماعات متنوعة من الكنائس الشرقية) | ٢٢,٣٠٨ | ٣ |
| إجمالى غير المسلمين | ٤٠١,٣٨٤ | ٥١,١٦ |
| **الطائفة (مسلمون)** | | |
| السنة | ١٧٥,٩٢٥ | ٢٢ |
| الشيعة | ١٥٤,٢٠٨ | ١٩ |
| الدروز | ٥٣,٠٤٧ | ٧ |
| إجمالى المسلمين | ٣٨٣,١٨٠ | ٤٨,٨٤ |
| **إجمالى السكان** | **٧٨٤,٥٦٤** | |

**المصدر:** سعيد مراد، الحركات الوحدوية فى لبنان، بيروت: مركز الدراسات العربية، ١٩٨٦، ص. ٢١٠ .

يظهر شكل (٦ ـ ٨) مزيدًا من التراجع فى التعداد الكلى للمسيحيين (ومن بينهم اليهود) من ٥٥ ٪ سنة ١٩٢٢ (انظر شكل ٦ ـ ٨) إلى ٥١,١٦ ٪ فى عام ١٩٣٢، مقابل تزايد نسبة المسلمين من ٤٥ ٪ إلى ٤٨,٨٤ ٪ فى نفس الفترة. وفى عام ١٩٧٥، حدد مصدران التغيرات الديموجرافية فى لبنان كما يلى : ـ

شكل (٦ ـ ٩) مقارنة بين تعداد المسيحيين والمسلمين فى لبنان حسب المصدر (١٩٧٥)

| ١٩٧٥ | نسبة السكان طبقًا للمصدر الشيعى | نسبة السكان طبقًا لمصدر غير معروف | النسبة المتوسطة |
|---|---|---|---|
| الموارنة | ١٥,٥٪ | ٢٢,٨٢٪ | ١٩,٢٥٪ |
| الأرثوذكس | ٧,٢٪ | ٦,٩٨٪ | ٧,١٠٪ |
| الكاثوليك | ٦,٦٪ | ٤,٩٥٪ | ٥,٨٠٪ |
| أخرون | ٨,١٪ | ٣,٩٥٪ | ٦,٥٥٪ |

| ١٩٧٥ | نسبة السكان طبقًا للمصدر الشيعي | نسبة السكان طبقًا لمصدر غير معروف | النسبة المتوسطة |
|---|---|---|---|
| الدروز | ٪٢١,٥ | ٪٢٦,٥٥ | ٪٢٤,١٠ |
| الشيعة | ٪٣٠,٢ | ٪٢٦,٨٠ | ٪٢٨,٦٠ |
| السنة | ٪١٠,٩ | ٪٦,٩٥ | ٪٨,٩٤ |
| إجمالي المسلمين | ٪٦٢,٦ | ٪٦٠,٣٠ | ٪٦١,٣٠ |

**المصدر**: نصري سهلب، ٢٠٠٠، ص ٢١٠.

شكل (٦ ـ ١٠) تعداد المسيحيين والمسلمين في لبنان عام ١٩٨٤

| الطائفة | التعداد | النسبة |
|---|---|---|
| الموارنة | ٧٥٠,٠٠٠ | ٪٢٢,٨٠ |
| الأرثوذكس | ٣٦٠,٠٠٠ | ٪١٠,٩٤ |
| الكاثوليك | ١٧٥,٠٠٠ | ٪٥,٣٢ |
| الأرمن الأرثوذكس | ١٢٥,٠٠٠ | ٪٣,٨٠ |
| اليعاقبة الأرثوذكس | ٢٢,٠٠٠ | ٪٠,٦٧ |
| السريان الكاثوليك | ١٥,٠٠٠ | ٪٠,٤٥ |
| النساطرة الكاثوليك | ٨,٠٠٠ | ٪٠,٢٤ |
| النساطرة الأرثوذكس | ١٥,٠٠٠ | ٪٠,٤٥ |
| البروتستانت | ٢٦,٠٠٠ | ٪٠,٨٠ |
| **إجمالي المسيحيين** | ١,٥٢٠,٠٠٠ | ٪٤٦,٢٠ |
| السنة | ٧٥٠,٠٠٠ | ٪٢٢,٨٠ |
| الشيعة | ٨٥٠,٠٠٠ | ٪٢٥,٨٠ |
| الدروز | ١٧٠,٠٠٠ | ٪٥,٢٠ |
| **إجمالي المسلمين** | ١,٧٧٠,٠٠٠ | ٪٥٣,٨٠ |
| **إجمالي السكان** | ٣,٢٩٠,٠٠٠ | |

المصدر: نصري سهلب، ٢٠٠٠، ص ٢١٠.

يتضح من الجدول (٦ ـ ١٠) أن مسيحيي لبنان عموماً، والموارنة على وجه التحديد، يتراجعون بالمقارنة مع المسلمين فترة ١٥٠ سنة.

شكل (٦ ـ ١١) تراجع المسيحيين في لبنان (١٨٤٠ ـ ١٩٨٤) كنسبة من التعداد الكلي

| السنة | ١٨٤٠ | ١٩٠٦ | ١٩٢٢ | ١٩٣٢ | ١٩٧٥ | ١٩٨٤ |
|---|---|---|---|---|---|---|
| المسيحيون | ٨٢.٤٠ | ٨٥.٤٦ | ٥٥ | ٥٢ | ٤٠ | ٤٦.٢٠ |
| المسلمون | ١٧.٦٠ | ١٤.٥٤ | ٤٥ | ٤٨ | ٦٠ | ٥٣.٨٠ |

**المصدر:** الأرقام مستمدة من نصري سهلب، ٢٠٠٢، وسعيد مراد، ١٩٨٦.

ونتيجة لهذه التغيرات الديموجرافية، دعا بعض المسلمين إلى أسلمة لبنان. وصاحب ذلك حدوث انقسامات في القيادة المارونية، مما أثار المخاوف بين الموارنة بشأن مستقبلهم في الدولة اللبنانية. ويشرح زمير Zamir هذه المخاوف: ـ

**لقد رُئي حلم لبنان المستقل ذو السيادة، ذلك الحلم الذي طالما اشتاقوا إليه لما يزيد عن قرن، ينهار أمام نواظرهم، فهم الآن منحدرون إلى وضع هامشي في بلد يتحول سريعاً نحو الشخصية العربية الإسلامية. والمؤلم، أنه قد صار عليهم الآن أن يتعاملوا مع حقيقة أن مستقبلهم يجعلهم ليسوا أكثر من أقلية في دولة مسلمة، كباقي شركائهم في المسيحية في البلدان العربية الأخرى** (١٦).

ونتيجة زوال السيطرة المارونية نشبت الحرب الأهلية عام ١٩٧٥. وأياً كانت الأسباب المشعلة لهذه الحرب (١٧)، فإن خطأ الموارنة الأكبر أنهم لم يحسنوا تقييم علاقتهم مع الفلسطينيين في سياق المسلمين اللبنانيين. وعلى الرغم من الأهمية القصوى لأسباب الحرب الأهلية، إلا أنها تخرج عن محور تركيز هذا الكتاب. إذ أن جل اهتمامنا هو بحث مدى المشاركة السياسية للموارنة وتأثيرهم على الحياة السياسية اللبنانية.

## ١٢ ـ الموارنة والعلمانية السياسية

مما لا شك فيه أن الموارنة الذين قدموا مبادرة الميثاق الوطني، وأسسوا لبنان الكبير، وسيطروا على الحياة السياسية في لبنان باتوا يواجهون أزمة كبرى في الثلاثين عاماً الماضية. ويكتب زمير Zamir:

**لما يزيد عن ثلاثة عقود ظل الموارنة يتجاهلون الهدف المعلن للميثاق الوطني: ألا وهو خلق مجتمع لبناني تعددي ومتسامح بلا أي تمييز مذهبي أو ديني. ويمكن القول إن ذلك في الشرق الأوسط المنقسم وغير المستقر يعد هدفاً خيالياً غير قابل للتحقيق في أرض الواقع. بيد أن الموارنة أنفسهم هم من رفضوا أثناء الانتداب الفرنسي المحاولات لتعزيز الأغلبية المسيحية بواسطة تقليل المناطق اللبنانية، أو تبني نظام لا مركزي تحافظ فيه كل منطقة على قدر كبير من الاستقلالية والسيادة. في الحقيقة، لم تتح الفرصة أبداً لتكوين مجتمع تعددي وعادل يخضع للديمقراطية البرلمانية، إذ عزم الموارنة على الاحتفاظ بسيطرتهم بأي ثمن، سواء كان ذلك بسبب للمخاوف المتغلغلة في ماضيهم، أو بسبب طمع وطموح رجال السياسة الذين رأوا في مصالحهم الخاصة تعبيرا عن مصالح جماعتهم، بل ومصالح لبنان كله** [٦٨].

وفي الفترة التي أعقبت الحرب الأهلية، لم يطور الموارنة استراتيجية فعالة. كما أن المخطط العسكري الذي اعتنقه الموارنة جعلهم منعزلين يواجهون أغلبية مسلمة ساخطة وعدائية. وبالطبع، رفض الموارنة استراتيجية الصمت التي انتهجها الأقباط لأن الموارنة بطبيعتهم مبادرون ونشطاء سياسياً. كما حدث جدال بشأن استراتيجية «العلمنة» بين الموارنة وكذا بين بقية الطوائف الأخرى. وبدأت الطائفية في التآكل مع السبعينات بسبب تزايد الزواج المدني المختلط بين الطوائف والأديان والذي كان يعقد في بلدان مثل قبرص وتركيا. هذا الاتجاه الاجتماعي المتنامي نحو العلمانية لم يلق اعترافاً سياسياً كما تعرض لإساءة الاستغلال من قبل الأحزاب التي تستمد قوتها من الطائفية. وتملكت الشكوك كلاً من المسيحيين والمسلمين بشأن موقف الآخر من العلمانية. ويكتب صليبي: ـ

**من جانب، مارست الأحزاب المسلمة والدروزية ضغوطها لاستبعاد الطائفية لتحل محلها العلمانية على المستوى السياسي، مع علمهم الكامل بأن مثل هذا**

**الاستبعاد لن يتاح إلا إذا استبعدت الطائفية أيضاً على المستوى الاجتماعي. ومن جانب آخر، نظراً لكون القيادة السياسية المسيحية أدركت أن دعوة المسلمين والدروز إلى العلمانية السياسية. إنما تهدف في الواقع إلى زعزعة السيطرة السياسية المسيحية على الدولة، من ثم فقد جاءت استجابتها بالتأكيد على أن العلمانية الحقيقية في لبنان لن تتأتى إلا إذا استبعدت الطائفية على المستوى الاجتماعي تماماً كما على المستوى السياسي [٦٩].**

إن وجهة النظر هذه ترى أن العلمانية هي الحل الوحيد للبنان. «العلمانية وحدها يمكن أن تجعل كل المواطنين متساوين لأن بإمكانها أن تحد من المخاوف المسيحية وتحول دون انحدارهم إلى أقلية دينية منعزلة. وعلى الجانب الآخر، يمكنها أن تضمن الاقتسام العادل للسلطة مع المسلمين على أساس حجمهم كمواطنين، وليس كجماعة دينية منعزلة» [٧٠]. ويؤكد خليفة أن العلمانية يجب أن تكون مطلقة وفعالة. كما يجب أن تتجاوز المؤسسات لتصل إلى البنيات الاجتماعية. والعلمانية في منظور خليفة لا تعني التخلي عن الدين؛ بل بالأحرى أنها تعزز الحرية الدينية، ولكنها تؤكد على الفصل بين الدين والدولة، وتحصر دور القيادات الدينية في الشؤون الروحية. ويدعو خليفة المسلمين إلى خلق تفهم جديد للعلمانية فيما يتعلق بين الإسلام والحداثة، وإدراك أن الإسلام لا يتعارض مع الحداثة. كما يتوجب على المسيحيين أيضاً أن يعودوا إلى التعامل مع الصيغ العلمانية للعروبة وللاشتراك في الهوية العربية. وهو يرى أنه من الضروري على المسيحيين والمسلمين أن يفصلوا الدنيوي عن الروحي وأن يجعلوا العلمانية حلقة نحو لبنان جديد مستقل ومعاصر [٧١]. إن العنف لم يستطع أن يتخطى السياسات الطائفية في لبنان. والتعايش تحت نظام طائفي معتدل ربما يقود إلى العلمانية، وهي الرجاء الوحيد للمجتمع اللبناني [٧٢].

هناك أربعة بدائل للمجتمع اللبناني. البديل الأول هو العلمانية، التي تقلل من المخاوف لأنها تقوم على نظام سياسي لا يتأثر بالتغيرات الديموجرافية. البديل الثاني هو تقسيم لبنان إلى بلد مسيحي وآخر مسلم وهو بديل غير واقعي في هذا البلد الصغير المساحة. أما البديل الثالث فهو التعايش الطائفي، والذي أثبت التاريخ المعاصر للبنان استحالته. وأخيراً البديل الرابع هو التخلي عن الطائفية كأساس لعلمانية شاملة، ومنح فرص متساوية لكل اللبنانيين للتعبير عن مواهبهم وقدراتهم [٧٣].

دون اللجوء إلى استخدام مصطلح العلمانية، يؤمن السماك بدولة لبنانية قومية وعادلة. هذا البلد القومي يتطلب إعادة توطين للمهجرين في المدن والقرى في سبيل تجاوز التوزيع الديموجرافي الانشقاقي والطائفي لهذه الطوائف. وهو يصر على رفض السياسات الاقتصادية الطائفية، ويؤكد على ضرورة إعادة تنمية وتطوير المناطق المحرومة والتي كانت السبب في اشتعال الحرب، وكذا المناطق التي تضررت من الحرب. كما يؤمن بالحاجة إلى ثقافة وطنية واحدة تعزز من التعليم الوطني. تلك المقومات هي دعامة الدولة القومية والعادلة في لبنان من منظوره[٧٤].

إن العلمانية وحدها ليست هي الحل لكل مشاكل الموارنة، حيث إن معظم التغيرات الديموجرافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في العشرين عاماً الماضية كانت لصالح المسلمين. إن تراجع أعداد المسيحيين وانتقال السيطرة الاقتصادية إلى السنة والشيعة سيجعل من الموارنة أقلية مسيحية أخرى في بلد عربي. يكتب زمير Zamir:

**في عام ١٩٢٠، استطاع الموارنة بمساعدة فرنسا أن يقيموا لبنان الكبير ليكون ملجأ وموطناً للمسيحيين المضطهدين في العالم العربي. وأياً كان ما يخبئه المستقبل للموارنة، فإن المسيحي الواقع تحت السيطرة المارونية، والذي كان موجوداً حتى عام ١٩٧٥ قد صار ذكرى من الماضي ليس له علاقة بالواقع الحاضر. فالموارنة الآن يتقاسمون مصيرهم مع باقي الأقليات المسيحية في الشرق الأوسط، والذين تعتمد حقوقهم وكل معيشتهم على رضا وإرادة الأغلبية المسلمة**[٧٥].

## ١٢ ـ الكنيسة المارونية واللاهوت والسياسات اللبنانية

لقد كانت الكنيسة المارونية شريكاً رئيسياً في قيام الدولة اللبنانية. كما أن خبراتها السياسية تختلف عن تلك التي عند باقي الكنائس وذلك يرجع إلى تاريخها المتفرد وتطورها المميز. فقد كانت تمثل بؤرة المجتمع اللبناني، كما صاغ رجالها ومعهم القادة السياسيون شكل المجتمع حتى وقت الاستقلال وقيام لبنان الكبير. ورغم تطور الدور السياسي لرجال الدين الموارنة عبر القرون إلى الحد الذي قام فيه البطريرك بدور رئيسي في استقلال لبنان، إلا أن الأدوار السياسية الأخرى تضاءلت لصالح المؤسسات السياسية. وفي هذا يكتب موسى:

منذ بداية الانتداب الفرنسي عام ١٩٢٠ ، احتدم الصراع بين البطاركة الموارنة وبين كل مندوب سام فرنسي بشأن الحكم في لبنان . وهذا الصراع يكشف عن تنامي قوة وسيطرة البطريرك الدنيوية ، والتي حصل عليها خلال المتصرفية بيد أنه تحت الإنتداب بدأ البطريرك يفقد سطوته بينما حاز الرئيس على مزيد من السلطة . ومع إعلان دستور دولة لبنان الكبير عام ١٩٢٦ ، أضحى الرئيس وليس البطريرك هو من يحوز على السلطة الحصرية [٧٦] .

على الرغم من تراجع كفاية وسطوة دور البطريرك إلا أنه من الواضح بما لا يدع مجالاً للشك أن هذا الدور كان وسيظل دوراً محورياً في الحياة السياسية اللبنانية . ويتميز دوره بالتنوع البالغ والتواؤم مع التطورات السياسية لكل فترة. وجنباً إلى جنب مع دور البطريرك، ثمة دور آخر للرهبان الموارنة الذين حملوا على عاتقهم مهمة الحفاظ على لبنان المسيحي . وبوجه عام تتوافق مواقفهم السياسية مع الآراء السياسية لرأس الكنيسة . إلا في بعض المناسبات التي أظهروا فيها تعارضاً مع مواقف البطريرك السياسية . على سبيل المثال ، فقد عارض الرهبان موقف البطريرك خوريش Khuraysh (١٩٧٥-١٩٨٦) لدفاعه عن العلمانية السياسية ، متهمين إياه بالتخلي عن دوره التاريخي للدفاع عن القيادة الدينية والدنيوية للموارنة . ويؤمن الرهبان أن لبنان مجتمع طائفي يقوم على أساس الدين ، والذي هو هنا أساساً المسيحية ، وكذا المارونية . فلبنان هو مزيج لثقافات عديدة ، بيد أن أبرزها وأكثرها سيادة هي المارونية» [٧٧] .

تؤمن الكنيسة المارونية أن «العقيدة والقانون كلاهما ينشغل بممارسة السلطة على السلوك الإنساني ، كما تتحمل الكنيسة والدولة مهمة إرشاد الناس لما هو خير وما هو شر وما هو السلوك الشرعي وغير الشرعي . ومن ثم ، فإن الدين والسياسة كلاهما مهتمان «بالسياسات العامة» وهما «يتضافران في هذا السبيل» [٧٨] .

وتبعاً لذلك ، فإن الكنيسة المارونية تؤمن بحرية شعبها في الحياة وممارسة العبادة بكرامة ، وأن تقدم الدولة الإطار الذي فيه تضمن حقوق الإنسان وتحقيق المساواة . وتؤكد الكنيسة على العلاقة الوثيقة بين السياسة والأخلاق ، وأن اهتمام الكنيسة الرئيسي ينصب على الأمور الروحية ، برغم اهتمامها بالظروف الأرضية (الدنيوية) التي يبحث فيها الناس عن قداستهم البشرية . ويلخص نعمان الموقف اللاهوتي للكنيسة المارونية في هذه الكلمات :

**إن الإيمان بتجسد الله والتركيز على الطبيعة البشرية الكاملة للمسيح يستوجب حضوراً فعالاً للكنيسة المارونية في المجتمع، ويدعوها لإبراز اهتمامها الأبوي بمشاكل المجتمع. فرغم أن كنيسة المسيح تتجاوز الزمان والمكان، إلا أنه دعاها قائلاً: «اذهبوا إلى العالم أجمع» وأن تحتذي به لتصير شريكاً فعالاً في تاريخ البشرية. إن الكنيسة قوة ديناميكية. وليس دورها محايداً ولا سلبياً تجاه العالم. ولكن بالأحرى، أنه دور صريح في تحركه لجلب العالم للمسيح وللملكوته. والكنيسة لا تطلب أكثر من العمل والكفاح، لأن المسيح قد أتم الفداء والخلاص، وهو الذي يقدم الحصاد. إن رسالة الكنيسة لا تنحصر في علاقة الإنسان مع الله، وإنما تتسع لتشمل علاقة الإنسان بأخيه في المجتمع. ومن ثم، فإن رسالة الكنيسة هي رسالة روحية وأخلاقية وتتضمن كل النشاط الإنساني** [٧٩].

إن اهتمام الكنيسة المارونية ينصب على بناء مجتمع ديمقراطي يضمن حرية التعبير، والمشاركة السياسية المتساوية واحترام الأديان المختلفة، وفيه يخدم التنوع كمصدر قوة وليس كعائق. والموارنة عليهم أن يتذكروا أن بترسيخهم أساسيات مدنية الإنسان هم بذلك يضعون أساس مدينة الله. فإن بناء ملكوت الله بدأ بنزول المسيح على الأرض، والموارنة كغيرهم من المسيحيين مطالبون بإتمام عمل المسيح على الأرض» [٨٠].

## ١٤ـ الدور السياسي للكاردينال صفير والأساقفة الموارنة

الكاردينال صفير هو الكاردينال الثالث والبطريرك السادس والسبعون للكنيسة المارونية. ولد في لبنان عام ١٩٢٠، وانتخب بطريركاً للموارنة في ١٩٨٦. ويعد صفير أبرز رجال الدين المسيحيين وأكثرهم تدخلاً بشكل مباشر في الشؤون السياسية بالشرق الأوسط، وذلك يرجع لأن معظم رجال الدين الموارنة الآخرين منشغلون للغاية بالسياسات الداخلية في بلدانهم. ونظراً لضآلة القدر المتاح من الكتابات التي تتوافق مع الموقف العقائدي للكنيسة المارونية تجاه المشاركة السياسية، فقد تم اختيار مجلة الاتصال Communiqué [٨١] لمدة ثلاث سنوات (١٩٩٨ ـ ٢٠٠٠م) وذلك سعياً لتحليل الموقف اللاهوتي للبطريرك والكنيسة تجاه السياسة والمشاركة السياسية.

وفي هذه المجامع، ناقش الكاردينال مع أساقفته العديد من القضايا كالأزمة الاقتصادية والانتخابات والمهجرين والفساد والعنف والتراجع السياسي للمسيحيين

وعملية السلام وكذا العلاقات الدولية للبنان. وفى هذه القضايا يعبر رجال الدين عن موقف الكنيسة الذى يستند إلى الإطار اللاهوتى. وخلال الفترة من ١٩٩٨ وحتى ٢٠٠٠، ناقش الآباء موضوعات عديدة. وسأقدم بعض الأجزاء من الوثائق التى خرجت عن هذه المجامع وذلك بعد إعادة صياغتها، كما تساعد فى توضيح وإبراز اهتمامهم وتدخلهم فى الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى لبنان وفى بقية الموضوعات الإقليمية ( انظر الملحق ١).

تُظهر المجامع مدى انخراط رجال الدين الموارنة إلى حد كبير للغاية فى السياسات اللبنانية. فهم يناقشون الموضوعات المتعلقة بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية داخل لبنان وكذا يناقشون العلاقات الدولية. كما يعبرون عن آرائهم فيما يختص بالانتخابات، والمهجرين، والصراع اللبنانى الإسرائيلى، وقضية الوجود العسكرى السورى بلبنان والعلاقات الإسلامية المسيحية. وهم يبنون أفكارهم على ثلاثة مبادئ أساسية. الحرية والعدالة والمساواة. وهكذا يتجلى بوضوح أن عقيدة الكاردينال صفير وأساقفته هى عقيدة التفاعل Involvement، أنها عقيدة ترى أن ثمة تضافراً وتضامناً يربط بين العقيدة والسياسة. هذا اللاهوت يؤمن أن ملكوت الله هنا على الأرض، ولا يمكن أن نفصل بين «الزمن الآتى» وبين عصرنا الحاضر.

ومن خلال التحليل المدقق لتصريحات عديدة أدلى بها الكاردينال صفير [٨٢]، يمكن التأكيد على أنه يتنهج مع أساقفته وكنيسته عقيدة المشاركة Participation والتحول Transformation.

تحدث الكاردينال عن الوجود السورى فى لبنان ومدى تأثيره على حرية القرارات السياسية للدولة اللبنانية، وكذلك تأثيره على ارتفاع نسبة البطالة بين اللبنانيين بسبب ما يلاقونه من منافسة شرسة من السوريين لاقتناص الوظائف النادرة. وفى تصريحات أخرى، انتقد العدد الكبير من المرشحين فى الانتخابات الذين عجزوا عن تقديم برنامج انتخابى لائق. كما وجه انتقاده أيضاً إلى القانون الانتخابى وتحدث عن الحاجة إلى سياسيين جدد يمكنهم تحقيق رؤى وأحلام الشعب. وبالرغم من أن العلاقات بين الموارنة وإسرائيل قد اجتازت أطواراً مختلفة من المعونة العسكرية وحتى الاتفاقيات

السرية إلا أن موقف الكاردينال صفير كان واضحاً تماماً: أن القدس يجب أن تخضع لمعاملة خاصة، ويتم إدارتها بواسطة الأمم المتحدة لصالح كل المؤمنين. وحتى وقت كتابة هذا الكتاب يظل الكاردينال رافضاً لزيارة المدينة في وضعها الحالي.

إن لاهوت الموارنة السياسي هو لاهوت التحول Transforming والمارونية الحقيقية تدعو لتشييد مجتمع الحرية والعدالة والمساواة الذي يؤسس على كرامة الإنسان وتكافؤ الفرص. وكمؤمنين مسيحيين، ترى الكنيسة المارونية في يسوع المسيح نموذجها المثالي للتحرير، لقد نادى يسوع بملكوت الله، وهم يؤمنون أنهم مدعوون لانتهاج نفس المسار ومواصلة هذا الامتياز والرسالة الملقاة على عاتقهم. وهكذا، في هذا السياق اللاهوتي، فإن الأيديولوجية السياسية للموارنة تتأسس على مفهوم الحرية والتحرر.

## ١٥ ـ الخاتمة

يمكننا تلمس تباينات رئيسية بين الأقباط والموارنة فيما يتعلق بأدوارهم السياسية وأوضاعهم داخل الدولة. فثمة تأكيد أن الأقباط ليسوا جماعة سياسية واحدة متجانسة، إذ أنهم موزعون بين طبقات اجتماعية متنوعة، ولديهم آراء سياسية متباينة. وعلى الجانب الآخر، نجد أن الموارنة جماعة سياسية متجانسة تدعم الدولة المسيحية في لبنان. ورغم أن الحرب الأهلية سنة ١٩٧٥ أحدثت انقسامات في القيادة المارونية وكشفت عن آراء سياسية متعارضة، إلا أن أغلبية الموارنة ما يزالون متمسكين بالرؤية السياسية للبنان المسيحي.

لقد تطورت العلاقة بين العلمانيين ورجال الدين في الكنيسة القبطية لصالح رجال الدين. إذ أن اتساع الدور السياسي للبابا شنودة ورجال الدين، وما صاحبه من تراجع العلمانيين الأقباط نتيجة للإصلاح الزراعي وحل الأحزاب السياسية بعد ثورة ١٩٥٢، صنع تحولاً في التمثيل السياسي للأقباط من العلمانيين إلى رجال الدين. ومن ثم، أصبح رجال الدين المسيحيون هم الصوت السياسي للأقباط.

وعلى الجانب الآخر، كان الموقف مغايراً تماماً في الكنيسة المارونية. ففي الأيام المبكرة، كانت الكنيسة بمثابة جسد منظم يسيطر على جبل لبنان. وكان لها تأثير بالغ

على حياة الموارنة، خاصة فى أوقات الأزمات. حيث صارت الكنيسة مصدر التدعيم الأساسى لشعبها. وعبر القرون، وحتى الانتداب الفرنسى، كانت الكنيسة هى المؤسسة الدينية والسياسية للموارنة. وقد شكل البطريرك ومعه رجال الدين الصوت السياسى للطائفة وقاموا بدور بارز فى عملية الحصول على الاستقلال للبنان وقيام لبنان الكبير. ولكن بعد انتهاء الانتداب، تحولت القيادة السياسية من البطريرك إلى الرئيس الماروني والعلمانيين الموارنة. غير أن الكنيسة ما زالت تحتفظ بكلمتها المسموعة فى الحياة السياسية اللبنانية. وهكذا، يمكن التوصل إلى أن الدور السياسى للأقباط تحول من العلمانيين إلى رجال الدين، فى حين تحول الدور السياسى للموارنة فى الاتجاه المعاكس من رجال الدين إلى العلمانيين.

كان التمثيل السياسى للأقباط محصوراً فى الانتخابات، والتى أُنتخب فيها عدد ضئيل من الأقباط كنواب فى البرلمان، كما تم تعيين وزير أو اثنين فى الحكومة. وظل عدد الأقباط المنتخبين فى البرلمان يتناقص تدريجياً حتى تلاشى تماماً فى انتخابات ١٩٩٥، إذ استبعد الحزب الوطنى الأقباط تماماً من قائمته، ولم ينجح أى قبطى فى اقتناص مقعد بالبرلمان سواء ضمن حزب آخر أو كمستقل. أما الموارنة فقد شيدوا لبنان الكبير، وهم حتى الآن يحتفظون بمنصب رئيس الجمهورية وكذا عدة مناصب هامة فى الحكومة والجيش. وبالتالى، فإن المركز السياسى للأقباط فى مصر محدود بعددهم الصغير نسبياً، فى حين، لم يتعرض الموارنة لهذا العائق، وصاروا قوة مسيطرة على لبنان.

كما تأثرت الجماعتان بحركة البعث الإسلامى فى السبعينات والثمانينات. إذ واجه الأقباط الكثير من التحديات من الأصوليين الإسلاميين الذين تورطوا فى أعمال عنف استهدفت الأقباط وممتلكاتهم، كما واجهوا الجماعات الإسلامية الأخرى التى حاولت تهميش الأقباط اجتماعياً، وسياسياً، واقتصادياً، وثقافياً. أما بالنسبة للموارنة، فإن الحرب الأهلية التى أفقدتهم الكثير من قوتهم عبر معاهدة الطائف، ساعدت على زيادة القوة السياسية للمسلمين وتحول الموارنة إلى أقلية دينية أخرى فى الشرق الأوسط.

وعلى مسار آخر تباينت الرؤى والمواقف السياسية للجماعتين تجاه إسرائيل إلى حد كبير. فقد رفض الأقباط دولة إسرائيل الحالية باعتبارها إتماما دينيا لنبوات العهد

القديم، وأصبح موضوع القدس قضية رئيسية على الأجندة اللاهوتية والسياسية للبابا شنودة. كما رفض البابا زيارة إسرائيل وهدد بحرمان الأقباط الذين يقومون بزيارة إسرائيل دون تصريح. ولقد سلط البابا الضوء على قضية إسرائيل. إذ أكد أن العهد الجديد ينادى بأن المؤمنين هم من صاروا شعب الله، ومن ثم فلا يوجد مبرر لإقامة دولة إسرائيل. ثانياً، اختلف التعبير السياسى للبابا شنودة منذ عاد من إقامته الجبرية بدير الأنبا بيشوى فى ١٩٨٥. إذ بعدها، اصبح أقل حدة تجاه الحكومة، وأصبحت قضية إسرائيل طريقاً بديلاً للتعبير عن توجهاته السياسية.

على الجانب الآخر، كان الموقف المارونى أكثر تساهلاً بشكل ملحوظ تجاه الدولة اليهودية. إذ يسعى الموارنة إلى تكوين دولة مسيحية فى لبنان على نفس الخطوط التى اتبعتها الدولة اليهودية فى فلسطين. كما تعاون بعض الموارنة مع الإسرائيليين ضد الفلسطينيين خلال الحرب الأهلية. ومن ثم فإن العلاقة بين الموارنة وإسرائيل كانت شديدة الاختلاف عن الأقباط الذين عبروا عن موقف سياسى ولاهوتى واضح وقوى.

وكذلك يختلف الأساس اللاهوتى القبطى للمشاركة السياسية عن الأساس اللاهوتى المارونى. حيث عاش الأقباط لقرون عديدة خاضعين لحالة أهل الذمة (الذمى) كما اجتازوا مراحل مختلفة من الاضطهاد. ومن هنا صار الشكل الأساسى للاهوت السياسى للكنيسة القبطية هو فصل الدين عن الدولة، وتفضيل الحكومة العلمانية. إنه لاهوت قام على الفصل بين ملكوت السماوات وبين السلطة السياسية على الأرض. والقادة الدينيون لا يتولون المناصب السياسية، لكنهم يشاركون فى الأحداث السياسية مثل الانتخابات بصفتهم الشخصية كأفراد وليسوا كرجال دين.

كنتيجة لتاريخ طويل من التهميش السياسى، أضحت العقيدة السياسية القبطية المعاصرة عقيدة سلبية تقوم على عقيدة المقاومة السلبية. بيد أن العقيدة السياسية المارونية مختلفة تماماً، حيث عملت الكنيسة فى بعض فترات التاريخ المارونى باعتبارها مؤسسة سياسية وليست دينية فقط، والعقيدة السياسية للموارنة هى ـ لاهوت التحول - Transforming وفيه حرية الفرد والأرض عناصر حيوية لا غنى عنها. ولا يوجد انفصال بين ملكوت الله والملك الأرضى، فالموارنة مدعوون لخلق مجتمع عادل وحر.

كما أن تاريخ الموارنة كأمة بعيدة ومستقلة عن حالة أهل الذمة الإسلامية مكنتهم من تطوير لاهوت المشاركة والتغيير، والذى فيه ما لقيصر وما لله هما وجهان لعملة واحدة. إذن: اللاهوت القبطى هو لاهوت سلبى، بينما اللاهوت المارونى هو لاهوت يسعى للتغيير.

بالنسبة للكنيسة القبطية، الدولة العلمانية هى الخيار السياسى المفضل لكن العلمانية مرفوضة على المستوى الاجتماعى والدينى. وفى حين يسعى بعض الموارنة إلى علمنة الحياة السياسية والاجتماعية لأنهم يرون فى ذلك السبيل الوحيد لخلاصهم. ويتفق الأقباط والموارنة فى رفضهما للعلمانية كبديل عن الدين.

هذه صورة عامة لوضع الأقباط مع نهاية القرن العشرين. صارت الكنيسة بديلاً سياسياً يلجأ إليه الأقباط، وأصبح رجال الكنيسة تحت قيادة البابا شنودة هم الممثلون السياسيون والمتحدثون بلسان الأقباط. هذا التحول فى التمثيل السياسى القبطى بواسطة رجال الكنيسة من جهة وظهور الإسلام السياسى برغبته فى إقامة الدولة الدينية من جهة أخرى قد ساهما فى خلق موقف سياسى شديد التعقيد فى مصر. أما فى لبنان، فإن اشتعال الحرب الأهلية عام ١٩٧٥ والتراجع العددى للموارنة نتج عنه أوضاع جديدة، فأصبح المسيحيون أقلية وظهر المسلمون باعتبارهم قوة سياسية رئيسية تسعى لأسلمة لبنان.

كيف يتطلع المسيحيون العرب لمستقبلهم؟ سيتناول الفصل التالى كيف يتغلب المسيحيون على مشاكل الماضى سعياً للمشاركة بمزيد من الفاعلية والإيجابية فى بناء المنطقة، بولاء كامل لأرضها وثقافتها وتاريخها.

* * *

**الهوامش:**

١ ـ تم إغلاق المركز عام ٢٠٠١، وسُجن مؤسسه د/ سعد الدين إبراهيم لاتهام الحكومة المصرية له بتلقى تمويل من متبرعين أجانب دون الحصول على تصريح من الدولة. إلا أن القضاء عاد وأطلق سراحه وأعاد افتتاح المركز فى ٢٠٠٣ بعد تبرئته من التهم المنسوبة إليه.

٢ ـ نبيل عبد الفتاح، النص والرصاص، الإسلام السياسى، الأقباط و أزمة الدولة الحديثة فى مصر، بيروت: دار النهار، ٢٠٠٠، ص. ١١٦.

٣ ـ الجزية هي ضريبة الرأس التي تُفرض على المسيحيين واليهود بدلاً من إدراجهم في الجيش .

4- Ami Ayalon, Egypts Coptic Pandoras Box, In Minorities and the State In The Arab world, Ofra Bengio and Gabriel Ben-Dor (eds.), Boulder London: Lynne Rienner Publishers, 2000, P. 55.

٥ ـ نيل عبد الفتاح ، ٢٠٠٠ ، ص . ١١٨ ـ ١٢٣ .

٦ ـ سمير مرقص ، مشاركة الشباب القبطي في الحياة السياسية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصة ، القاهرة : المركز القبطي للدراسات الاجتماعية ، ١٩٩٦ ، ص . ٥ ـ ٦ .

7- Ken Parry, (ed et al.), The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity, Blackwell Publishers, 1999, P. 141.

٨ ـ الكرازة ٤ أبريل ١٩٨٠ ، والكرازة ١١ أبريل ١٩٨٠ .

9- John H. Watson, Among the Copts, Brighton and Portland: Sussex Academic press, 2000, PP. 96-98.

10 - Christian Van Nispen tot Sevenaer, Changing Relations between Copts and Muslims (1944-1952) in Light of the Historical Experience, in Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church Today, Nelly van Doorn -Harder and Kari Vagt (eds.), Oslo: Novous Farlag, 1977, P. 29.

11 - John H. Watson, 2000, PP. 139 -140 .

١٢ ـ أعمال العنف خلال الثلاثين عاماً الماضية لم تكن موجهة ضد الأقباط فقط . فكما أشرنا في الفصل الثاني ، أن العنف كان موجهاً ضد قوات الأمن والمفكرين الليبراليين ومسئولي الدولة والسائحين والأقباط .

١٣ ـ تضمنت الهجمات إما الإضرار بمبنى الكنيسة أو توجيه العنف ضد الناس بداخل الكنيسة .

١٤ ـ لمزيد من المعلومات عن الإسلاميين الثوريين ، برجاء الرجوع للفصل الرابع .

١٥ ـ إيفت فايز وسليمان شفيق (المحرران) ، الأقباط بين الاستبعاد الوطني والعنف الطائفي ، القاهرة : مركز ابن خلدون ، ١٩٩٦ ، ص . ٢٠ .

١٦ ـ أحمد السلماني ، الانتخابات البرلمانية في مصر ١٩٩٥ ، هالة مصطفى (المحرر) ، القاهرة : مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٩٥ ، ص . ١٠٥ ـ ١٠٦ .

١٧ ـ إيفت فايز وسليمان شفيق (المحرران) ، ١٩٩٦ ، ص . ٢٠ .

١٨ ـ المجلس الملي ، هو مجلس قبطي يضم مجموعة من غير رجال الدين منتخبين من الجماهير ، وقد تأسس عام ١٨٧٤ ، وله الحق في المشاركة في شؤون الكنيسة . ومنذ تأسيس المجلس ونشأ صراع دائر بين رجال الدين والأعضاء البارزين في المجلس فيما يختص بإصلاح السياسات التي يتبناها المجلس ، والسيطرة على عوائد وأوقاف الكنيسة . وفي فترة باباوية البابا شنودة ، يعمل المجلس في توافق مع رجال الدين ، وذلك يرجع إلى شخصية البابا القوية .

١٩ ـ في انتخابات عام ٢٠٠٠، ضم الحزب الحاكم عددا ضئيلا من المرشحين الأقباط لقائمته الانتخابية. وكان هناك اتفاق عام بين الأقباط الذين يدخلون الانتخابات ضمن أحزاب المعارضة وكمستقلين بأنهم سيناضلون للحصول على مقاعد برلمانية. ونجح الأقباط في الفوز بثلاثة مقاعد في البرلمان. كما عين الرئيس مبارك أربعة آخرين ليصبح العدد سبعة من بين ٤٢٢ مقعداً.

٢٠ ـ أحمد السلماني، ١٩٩٥، ص. ١١٤ .

٢١ ـ المصور، ١٨ أبريل ١٩٩٧، ص. ٣٨ .

٢٢ ـ الأهرام، ٢ أكتوبر ١٩٩٥ ، ص. ٧ .

٢٣ ـ كل الأحزاب المعارضة قللت عدد الأقباط على قوائمهم، كما استبعد الحزب الحاكم الأقباط تماماً من قائمته.

٢٤ ـ يشير البابا هنا إلى الاتجاه الإسلامي .

٢٥ ـ الحياة، ٣٠ نوفمبر ١٩٩٥، ص. ٧ .

٢٦ ـ المصور، ٢٦ أكتوبر ١٩٩٥، ص. ٣ ، وانظر أيضاً روز اليوسف، ٢٨ أكتوبر ١٩٩٦، ص. ١٢ .

٢٧ ـ أكتوبر، ٩ أكتوبر ١٩٩٧ .

٢٨ ـ الحياة، ١٢ مايو ١٩٩٨، وانظر أيضاً وطني، ١٨ أكتوبر ١٩٩٨ .

٢٩ ـ المصور، ١٧ أبريل ١٩٩٨، ص. ٣٤ .

٣٠ ـ عام ١٩١٧، قدم السير بلفور وزير الشؤون الخارجية بالمملكة المتحدة وعداً لليهود بأن تكون أرض فلسطين هي وطنهم المرتقب.

٣١ ـ المصور، ٥ يناير ١٩٩٦، ص. ٢٨ ـ ٢٩ .

٣٢ ـ وطني، ١٨ أكتوبر ١٩٩٨ .

٣٣ ـ روز اليوسف، ٢٨ أكتوبر ١٩٩٦، ص. ١٣ .

٣٤ ـ الأهرام، ٨ أكتوبر ١٩٩٦ .

٣٥ ـ أبدى البابا شنودة في كل الحوارات التي أجريت معه، موقفاً ثابتاً وغير قابل للمساومة فيما يختص بموقفه من العلاقات مع إسرائيل وكذلك زيارة السائحين إلى الأراضي المقدسة. ولقد دعى البابا للعديد من اللقاءات والندوات في مصر وفي البلدان العربية ليعبر عن رأيه بشأن القدس وموقف الأقباط تجاه المدينة المحتلة.

٣٦ ـ متى المسكين، مقالات بين السياسة والدين، القاهرة: دار مجلة مرقس، ١٩٩٧، ص. ١٢١ ـ ١٢٦ .

٣٧ـ المرجع السابق، ص. ٢٠ ـ ٣٣ .

٣٨ـ المرجع السابق، ص. ٤١ ـ ٤٢ .

٣٩ـ المرجع السابق، ص. ٤٦ ـ ٥٥ .

٤٠ ـ عماد الدين أديب، قصة حياة البابا شنودة، القاهرة: أخبار اليوم ١٩٩٥، ص. ١٧٠ ـ ١٧١ . انظر أيضاً، رجب البنا، الأقباط في مصر والمهجر: حوارات مع البابا شنودة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨، ص. ١٠٢ ـ ١٠٤ .

٤١ ـ أنور محمد، الإسلام والمسيحية في مواجهة الإرهاب والتطرف، القاهرة: I.M، ١٩٩٣، ص. ٤٦ ـ ٧٤ . انظر أيضاً رجب البنا، ١٩٩٨، ص. ١٠١ .

٤٢ ـ رجب البنا، ١٩٩٨، ص. ٩٩ ـ ١٠٠ .

43- Matti Musa, The Marinates in History, Syracuse and New York: Syracuse University press, 1986,P. 279.

44- Abult Paul NuMan, Church and Politics in the Marinates Experience (1516-1943), in the Journal of Marinate Studies, Vol. 2 No. 1, January 1998.

45- Jamal R. Nasir, Sectarian Political Culture: The Case of Lebanon, in the Muslim world, Vol. LXXXV No. 3-4, July- October 1995, P. 247.

46- Ibid., P . 247.

٤٧ ـ سركيس أبو زيد، الموارنة: سؤال في الهوية، بيروت: دار إياد للطباعة والنشر، ٢٠٠٠، ص. ١١٣ .

٤٨ ـ المرجع السابق، ص. ١١٤ ـ ١١٧ .

49 _ Abut Paul Numan, 1998, P. 6.

٥٠ ـ المراجع السابق، ص. ٦ ـ ٧ .

٥١ ـ أسعد جرمانيوس، أصول المارونية السياسية وجذور الحريات اللبنانية، بيروت: دار المراد، ص. ١١٥ ـ ١١٩ .

٥٢ ـ تم إعفاء الموارنة من دفع الجزية للسلطات الإسلامية لأنهم لم يحتاجوا لحماية هذه السلطة، ولكنهم دعوا إلى تقديم عطية سنوية للكنيسة في أسبوع الفصح للحفاظ على الاستقلالية المالية للبطريركية.

٥٣ ـ أسعد جرمانيوس، ١٩٩٦، ص. ١٢٠ ـ ١٢٤ .

٥٤ ـ المرجع السابق، ص. ١٢٦ ـ ١٣٠ .

55- Bassim Khalifah, The Rise and Fall of Christian Lebanon Toronto: York press LTD 1997, PP. 2-3.

٥٦ ـ المرجع السابق ، ص . ٥ .

٥٧ ـ المرجع السابق، ص . ٦ .

٥٨ ـ المرجع السابق ، ص . ٦ .

٥٩ ـ المرجع السابق ، ص . ٧ ـ ٨ .

٦٠ ـ المرجع السابق، ص . ٩ .

٦١ ـ تم إبرام الميثاق الوطني عام ١٩٤٣ بين الرئيس الماروني المنتخب حديثاً، بشارة الخوري، ورئيس الوزراء السني رياض الصلح . ويهدف إلى الحفاظ على التوازن بين المسلمين والمسيحيين من خلال إعادة توزيع السكان في جميع أنحاء البلد، تبعاً لطائفتهم المحددة .

٦٢ ـ سركيس أبو زيد ، ٢٠٠٠، ص . ١٣٤ .

36- Kamal Salibi, A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered, Berkeley, Los Angeles, and Landon: University of California Press 1988, P. 187.

64- Meir Zamir, From Hegemony to Marginalism: The Marinates of Lebanon, in Minorities and the State in the Arab world, Ofra Bengio and Gabriel Ben-Dor (eds.), Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 2000, p. 114.

65 - Bassim Khalifah, 1997, P. 136.

66 - Meir Zamir, 2000, P. 111.

٦٧ ـ يؤكد الدروز والفلسطينيون أن الحرب الأهلية لجمت عن التغيرات السياسية والاجتماعية داخل لبنان، وأن دور فلسطين كان محفزاً للغاية . أما الموارنة فيعتقدون أن الحرب الأهلية كانت ضرورة حتمية للبنانيين للدفاع عن سيادتهم واستقلالهم ضد المحاولات الأجنبية لخلق دولة داخل الدولة . ويؤكد الموارنة أن فلسطين انتهكت استقلال لبنان وساندت العنف كوسيلة لتحقيق الأهداف السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

68- Meir Zamir, 2000, PP. 118 -119 .

69- Kamal Salibi, 1988, P. 19.

70- Bassim Khalifah, 1997, P. 137.

٧١ ـ المرجع السابق، ص . ١٣٧ .

72- Jamal R. Nasir, 1995, P. 264.

٧٣ ـ هنري أبو خطر، من وحي تاريخ الموارنة، بيروت: الصحافة المطبوعة الكاثوليكية، ١٩٧٧، ص . ٢١٣ .

٧٤ـ محمد السماك، الاستقلال الديني في الصراع السياسي، بيروت: دار النفيس، ٢٠٠٠، ص. ١٩ ـ ٢٠ .

75- Meir Zamir. 1999. P. 126.

76 - Matti Musa. 1986. PP. 289 -290.

٧٧ـ المرجع السابق، ص. ٣٠٢ .

78- Abut Paul NUMan. 1998. P. 2.

٧٩ـ المرجع السابق، ص. ٩ .

٨٠ـ المرجع السابق، ص. ١١ .

٨١ـ تمثل وثائق المجامع المارونية المناقشات التي تحدث في الاجتماعات الشهرية بين الأساقفة الموارنة وبين نيافة الكاردينال مار نصر الله بطرس صفير .

٨٢ـ الأنوار ١٧ يوليو ٢٠٠٠، ص. ١ ـ ٢، والأنوار ٣٠ أغسطس ٢٠٠٠، ص. ١ ـ ٣، والأنوار، ٤ سبتمبر ٢٠٠٠، ص. ١ ـ ٣ . انظر أيضاً الحياة ٧ أغسطس ٢٠٠٠، والنهار ٢٢ أغسطس ٢٠٠٠، ص. ٦ ـ ٨ .

●●●

# الفصل السابع

## المواطنة والقومية وصياغة الهوية

لقد تأثرت المشاركة السياسية للمسيحيين العرب بالثقافة الإسلامية السائدة في الشرق الأوسط. ففي مصر، فشل الأقباط في الفوز بعدد كاف من المقاعد في البرلمان يعكس قوتهم العددية وطموحهم السياسي. كما جاءت سياسات الدولة والهجمات التي شنها الإسلاميون لتضعف الأقباط وتثير مخاوفهم.

أما في لبنان، فقد كان الموارنة هم من ساندوا قيام الدولة التي تقوم على الطائفية، ووزعت الامتيازات على كل جماعة تبعاً لحجمها وقوتها السياسية. بيد أن تنامي الطوائف المسلمة قلب التوازن السياسي وأوجد حالة عدم استقرار سياسي. ونتيجة لعجز الموارنة عن ضم الجماعات الأخرى في تقاسم السلطة نجمت حالة من التبرم والتي بدورها أدت إلى نشوب الحرب الأهلية (١٩٧٥-١٩٨٩) والتي تلقت فيه بعض القوى السياسية الإسلامية الدعم من إيران. ومع تراجع الموارنة انتقلت القوى السياسية إلى أيدي المسلمين. وتحطمت القيادة العلمانية للموارنة وتشجع رجال الدين الموارنة على تدعيم مبدأ الدولة المسيحية كاستجابة على أطروحة الدولة الإسلامية.

وهكذا يواجه المسيحيون العرب ظروفاً سياسية غير ديمقراطية. كما يستبعدهم الإسلام السياسي من المشاركة الفعالة بتصنيفهم كأهل ذمة (ذميين). وفي هذا الموقف يطرح مسيحيو الشرق الأوسط سؤالاً حائراً: «هل الدين هو الأساس الوحيد للهوية؟» ويرى لويس Lewis أن الغرب فشل في إدراك أسس الهوية في الشرق الأوسط. وهو يعلق: «إن الغرب بحداثته وعلمانيته يواجه صعوبة بالغة في تفهمه لتلك الثقافة التي فيها الانتساب إلى طائفة دينية هو المحدد المطلق للهوية»[١] ونفس الفكرة يؤيدها جبرائيل حبيب Gabriel Habib الذي يؤكد أن الدين والإخلاص للمذهب لدى الكثير من الناس أهم من الوطنية»[٢].

وهذا يحد من إمكانية تطوير مفاهيم أو تصورات جديدة لصياغة الهوية. فلو أن الإسلام هو العروبة، إذاً ما هو أساس هوية المسيحيين العرب؟ ومن هنا سأتناول العلاقة بين العروبة والإسلام والمشاركة السياسية للمسيحيين العرب في الشرق الأوسط.

## ١ ـ الإسلام والعروبة

إن العلاقة بين الإسلام والعروبة هي محل جدال ملتهب في الوطن العربي في الوقت الحاضر. حيث تتصارع أيديولوجيتان رئيسيتان فيما يتعلق بمسألة الهوية: وهما القومية الإسلامية والقومية العلمانية. فمن جهة أولى تقوم الرؤية الإسلامية على الارتباط السياسي بالثقافة والمجتمع والدين. ويستبعد هذا التوجه غير المسلمين من المناصب العليا، لأنها تتضمن بين مهامها واجبات دينية. وفيها كل المسلمين متساوون- بغض النظر عن أصولهم العرقية أو القومية أو ثقافتهم- لأن المواطنة تقوم على الدين وحده (انظر الفصل الثالث). وعلى الجانب الآخر تعتمد رؤية القومية العربية على الثقافة واللغة باعتبارهما دعائم وأساسات التكوين السياسي للدولة والمجتمع والمواطنة. وطبقاً لهذه الرؤية، فإن كل الناطقين باللغة العربية والذين يحملون الثقافة العربية يتمتعون بعضوية كاملة في الأمة العربية، ويتمتعون بكافة حقوق المواطنة، بغض النظر عن أصولهم العرقية وأديانهم وطوائفهم ( انظر الفصل الثاني). وأخفقت كلتا الرؤيتين في أن تضع في حسبانها الهويات الفرعية داخل إطاراتها المرجعية الكبيرة. فمثلاً في الحرب الأهلية اللبنانية تقاتل الشيعة المسلمون والسنة المسلمون مع بعضهما أكثر من قتالهم ضد المسيحيين؛ كما قتل الموارنة أبناء طائفتهم. علاوة على ذلك، نجد أن المدافعين عن القومية العربية في النظامين البعثيين في العراق وسوريا ارتكبا أفعالاً أضعفت من مصداقية بعضهما البعض وأنتجت خلافات بينهما[٣].

إن مفهوم الهوية هو حجر الزاوية في كلتا الفلسفتين. فقبول الدين كجنسية وهوية ينتج عنه دولة إسلامية تستبعد غير المسلمين من السلطة. أما قبول القومية وجعلها جوهر صيغة الدولة فهو يُنتج دول علمانية تفصل الدين عن السياسة؛ بيد أن هذا غير

مقبول من قبل معظم الجماهير المسلمة التى ترى فى الإسلام ديناً كلياً. ثمة مقولة إن «العروبة هى الإسلام» تعمل على تهميش المسيحيين العرب، إذ يصير الدين هو الأساس الوحيد لتحديد الهوية؛ ومن ثم أتجه المسيحيون العرب إلى ما وراء العروبة حيث الفرعونية أو الفينيقية لإيجاد أساس لهويتهم فى الثقافات القديمة. تلك المعضلة تخلق سياقاً يميل فيه دين الأغلبية إلى استبعاد العقائد الأخرى. لقد كانت العروبة هى الإطار والمرجعية التى استند إليها المسيحيون العرب فى آمالهم للمشاركة السياسية؛ لكن تراجع القومية العربية وظهور التوجهات الإسلامية دفع المسيحيين العرب إلى البحث عن بديل سياسى آخر.

وفى النصف الثانى من القرن العشرين، تعرضت عملية التحديث والعلمنة إلى تمزق شديد نتيجة ظهور الإسلام السياسى؛ ونجم عن ذلك تغيير جذرى فى مفهوم القومية، وعادت العلاقة بين العروبة والإسلام لتتألق من جديد، وأصبح الإسلام ينادى به كأساس للعروبة (انظر الفصلين الثالث والرابع).

هل العروبة أكبر من الإسلام؟ الواقع أن العروبة عندما تتجاوز الإسلام تلقى الرفض من بعض المسلمين. كما أن إضفاء الصبغة العروبية وما بُذل من جهود لتجنب أوتحييد الإسلام، دفع الكثير من المفكرين الإسلاميين إلى إدانة العروبة والعودة للتمسك بالإسلام كأساس للقومية العربية. وهم يصرون على أن العروبة منتج من منتجات الإسلام، بل ويؤكدون أنها فى بعض الحالات تكون مرادفاً للإسلام. أما مفهوم القومية المستمد من الغرب فهو مفهوم أجنبى، ويضيف سيد قطب أن القومية والعقيدة لهما أهمية على قدم المساواة، وأن المجتمع الإسلامى لهو المجتمع الوحيد الذى يحسب العقيدة وليس الجنسية أو العرق- هى أساس هوية الشعب. وأكد قطب أن الثقافة الإسلامية لم تكن أبداً عربية فقط ولم تكن أبداً قومية وإنما كانت عقائدية. كما يصر على أن العرب لم يكن لهم هوية مستقلة قبل الإسلام. لقد كان الإسلام وليس العروبة هو الذى مكن العرب من إزالة عروش، وسَحْق إمبراطوريات، وإسقاط قيادات زائفة، فى سبيله للإمساك بزمام القيادة لهدى البشرية[٤].

ويعتقد الشيخ يوسف القرضاوى أن الإسلام هو قاعدة الأمة العربية وهو صانع التاريخ والكرامة والثقافة العربية. كما يساند الإمام الغزالى وجهة النظر القائلة بأن

الإسلام هو الدين الذى يبنى روح وجسد الأمة العربية[٥]. بينما يرى طارق البشرى أن العروبة تدنو كثيراً من الإسلام عندما تنأى بنفسها بعيداً عن العلمانية، وتبعد بعيداً عن الإسلام عندما تقترب من العلمانية. فالإسلام والعلمانية لا يتقابلان أبداً؛ فإن الدعوة الإسلامية تقوم على تطبيق الشريعة الإسلامية وما نحتاجه هو تقديم الفكر الإسلامى بأسلوب ملائم للعصر الحاضر وسياقه[٦].

ويشير البشرى إلى أن ظهور العروبة العلمانية كان نتيجة لغياب الاتجاه الإسلامى السياسى واحتدام القضية الفلسطينية[٧]. وهو يعتقد أنه ليس هناك ما يدعونا للاعتقاد بأن العروبة والعلمانية متلازمان لا يفترقان. ومن ثم، يمكن أن يسير تطور العروبة بشكل مختلف عن الفلسفات القومية الغربية، ويمكن للعروبة والإسلام أن يتكيفا معاً ويكمل كلاً منهما الآخر[٨]. ويتوصل البشرى إلى أن الاختلافات بين الإسلام والعروبة تكمن فى وظائفهما وأهدافهما.

يرى مصطفى الفقى أن الصدام بين العروبة والإسلام إنما هو صدام مختلق ومزيف. ويؤكد أنهما وجهان لعملة واحدة. فالإسلام هو الأساس لاستمرارية العروبة وانتشارها؛ والإسلام كان الدافع الذى مَكّن العرب من السيطرة على الأمم الأخرى وفرض سطوتهم على الثقافات الأخرى الراسخة. ويزعم الفقى أن الفرقة الحقيقية بين العروبة والإسلام جاءت ممن يدافعون عن الإسلام كدين وفى ذات الوقت كقومية[٩].

و قد لخص الفقى الأفكار الرئيسية الضرورية لتجديد الفكر القومى وهى:

١- أن المصالحة العربية يجب أن ينظر إليها باعتبارها السبيل لتجديد وتطوير الفكر القومى العربى فى التعامل مع التطورات الجديدة.

٢- يجب أن يوجد توازن بين الثابت والمتغير.

٣- لا تعارض بين الانتماء الوطنى والانتماء للأمة العربية بأسرها؛ وكذا فإن الانتماء لمصر أو للبنان يجب ألا يتضمن نقصاً فى الانتماء للوطن العربى.

٤- يجب التطلع للعروبة كقاعدة للاندماج الاقتصادى.

٥- الأقليات هم شركاء فى حياة العالم العربى طالما هم شركاء فى الثقافة العربية الإسلامية، والتعددية الثقافية هى سمة العصر.

٦ يجب منح المساندة للعلاقة بين الإسلام والعروبة التى تتضمن غير المسلمين كشركاء؛ وينبغى أن نخلص للمساواة بين الشعوب والجماعات المختلفة التى تؤلف للمجتمع العربى القومى [١٠].

ومن خلال هذه الأطروحة، يبدو جلياً أن الفقى يحاول مصالحة الإسلام والعروبة بواسطة مشروع سياسى يحمل تعريفاً أوسع للواقع السياسى العربى.

يعتقد الجابرى أن العروبة والإسلام ما هما سوى ردود أفعال للاستعمار فى الوطن العربى. إذ لم يحدد مفهوم العروبة بناءً على العلاقة مع الحاكم العثمانى ومع القوى الاستعمارية الأوربية التى اكتسحت الوطن العربى. وفى كلتا الحالتين حارب الإسلام جنباً إلى جنب مع العروبة ضد التأثير التركى والأوروبى على العرب. العروبة والإسلام لم يتصارعا بل عملا معاً لحماية هويتهم. ويتوصل الجابرى إلى أن الدعوة لفصل العروبة عن الإسلام هى مطلب غير ملائم؛ فالعرب يجمعون بين كونهم عرباً ومسلمين فى ذات الوقت. والعروبة والإسلام كلاهما أسهم فى الاستقلال وتطور الوحدة العربية [١١].

على الرغم من أهمية التحليل الذى قام به الجابرى، إلا أنه صحيح جزئياً فقط. حيث إن المقاومة للحكم الاستعمارى أسهمت فعلاً فى ظهور التوجه الإسلامى والعروبى كحماة للهوية؛ ولكن الأمر لم ينته عند هذا الحد. فالإسلام والعروبة عملا معاً لمقاومة الاستعمار ولكنهما تصادما فى صيغة بناء الدولة القومية. ففى بداية القرن العشرين قامت هذه الدول على العروبة أكثر من الإسلام.

من ثم يتضح الحاجة إلى خطوة أكثر تقدماً لإيجاد فهم جديد للعلاقة بين الإسلام والعروبة ولاختبار الفكرة الإسلامية القائلة بأن العرب والمسلمين لديهم تاريخ واحد. وقد لاحظ سيد القمنى أن كثيراً من الدول العربية كان لديها تاريخها الخاص قبل الإسلام. فالأقباط كان عندهم التاريخ الفرعونى والقبطى، والعراقيون لديهم التاريخ الكردى وغيره من الحضارات؛ ومن ثم على المرء أن يميز بين التراث والتاريخ. فالتراث الإسلامى هو تاريخ القبائل العربية المنتصرة الذى يؤرخ له منذ الدولة الإسلامية الأولى التى تأسست فى المدينة[١٢]. وهذا التراث الإسلامى أضحى العقيدة والتراث الخاص

بالبلدان المفتوحة، غير أن هذه البلدان لديها تاريخها الخاص قبل دخول الإسلام. وصار التراث الإسلامي جزءاً وليس كل التراث الخاص بهذه البلاد المفتوحة. ويعتقد القمني أن الخطوة الأولى نحو حل أزمة الهوية هو الاعتراف بالتاريخ التعددي وبالمجتمع التعددي لكل بلد. فالتاريخ ليس إسلامياً بجملته؛ والتاريخ ما قبل الإسلامي يمكن أن يُثري المواطنة[١٣].

وهكذا يؤكد القمني أن الإسلام والعروبة تربطهما صلة وثيقة ويكمل أحدهما الآخر (سنناقش العلاقة بين الإسلام والقومية في الفصل التالي). هذه العلاقة التصالحية بين الإسلام والعروبة تطورت واتسعت مع القمني لتصل إلى مفهوم تعددي، وفيه تسهم ديانات أخرى بجانب الإسلام وكذا التواريخ الأخرى في الوضع القائم للعروبة.

إنني أرى أهمية فكرة التاريخ التعددي؛ فهو يقدم عنصراً جديداً لمفهوم العروبة. حيث إن العروبة ليست محدودة في الإسلام فقط؛ لكنها تضم الديانات والثقافات الأخرى في الشرق الأوسط لأن كلاً منها أسهم في العروبة كما نراها اليوم. فالتعددية فيما يتعلق بالتاريخ والثقافة والدين يمكن أن تقودنا إلى مفاهيم جديدة لصياغة الهوية في الوطن العربي.

حاول المسيحيون العرب أن يوجهوا العروبة إلى سبيل جديد للمساواة والمشاركة. إذ رأوا أن العروبة أكبر من الإسلام. ولذا أسهموا في تطوير أيديولوجية يمكن أن تضمهم كمواطنين مخلصين ومتساوين. إن العروبة كمفهوم تعددي هي التحدي الجديد أمام المشاركة السياسية في الوطن العربي، بجعلها الدين أحد الأساسات المتعددة لصياغة الهوية. وإننا في حاجة إلى هذا المفهوم لأنه يتصور هوية شاملة وديناميكية. وثمة حاجة أيضاً لمحاولات جديدة لإعادة تعريف الهوية وموقف المسيحيين العرب (انظر الفصل الثامن).

## ٢ـ المواطنة المصرية

كانت خمسينات وستينات القرن الماضي هي فترة الصحوة القومية في الوطن

العربى . وفى مصر ، ساند الرئيس عبد الناصر القومية العربية حتى أنها أحدثت تأثيراً كبيراً على المنطقة كلها . وفى تلك الفترة كان الكثير من المصريين يرون القومية هى الأساس لصياغة الهوية . إذ أنها كانت تضم مكونات عدة . ووجد المصريون نفسهم فى الاتجاه القومى المصرى وكذلك فى الاتجاه العروبى . وعلى الرغم من أن المصريين لم يتجاهلوا انتماءهم الدينى ، لكن الدين خضع لاتجاههم القومى . وتشابه الأقباط مع المسلمين فى استناد هويتهم إلى القومية ؛ غير أن الأقباط بدأوا يشعرون بالتهميش فى الحياة السياسية والعامة . هذا التهميش أيقظ فيهم فكرة الدين كأساس لصياغة الهوية . ونتج عن ذلك عاقبتان :

١ . شكك الأقباط فى فكرة القومية كأساس للهوية بسبب تنامى دور أسلمة وإعادة أسلمة المجتمع المصرى ، خاصة بعد نكسة ١٩٦٧ .

٢ . تراجعت القومية العربية وظهر الإسلام السياسى . ونتيجة لذلك ومع دخول الثمانينات والتسعينات ، تطور مناخ سياسى جديد وتزايدت الصدمات والتوترات الدينية . وجاء فشل القومية فى التغلب على التوجه الجديد نحو الأسلمة ، ليضغط على الأقباط لاعتناق توجه بديل - وكان هو المواطنة .

إن المواطنة أيديولوجية سياسية بديلة للأقباط فى مصر تقوم على مفهوم واسع يضم الأديان والتواريخ والثقافات . ولسليمان قلادة - وهو مفكر مسيحى قبطى - مساهمات بارزة وشديدة الأهمية فى مجال المواطنة . وقد كان مستشاراً بمجلس الدولة ، وهو منصب قضائى رفيع المستوى . وقد نبهت كتابته فى المواطنة غيره من المفكرين لمناقشة هذا الأمر .

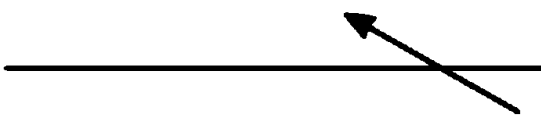
يطرح قلادة فكرة أن ثمة نوعين من حقوق الإنسان : حقوق مدنية وأخرى سياسية . الأولى تضمن لكل شخص فى المجتمع الحق فى ممارسة أنشطة مشروعة وخاصة بدون إعاقة الآخرين أو الدولة له . وهذه الحقوق تضم حرية الحديث وحرية الملكية . أما الحقوق السياسية فهى الأكثر أهمية . وهى تضمن حق الشعب فى المشاركة فى حكومة دولته ، وكذلك المشاركة فى مؤسسات الحكومة السياسية والتشريعية . ويعتقد قلادة أن الشعب الذى يتمتع بحق المواطنة هو الشعب الذى يتمتع بالحقوق السياسية - ويكون

لأفراده الحق فى المشاركة فى حكم بلادهم. كما أن الانتماء للوطن يتأتى من المشاركة السياسية، وبواسطة هذه المشاركة، تصبح المساواة حقيقة واقعة. ونتيجة لذلك، يتمتع كل مواطن بنفس الحقوق ونفس الواجبات؛ وكذلك تتحقق المواطنة فى أبعادها الثلاثية: الانتماء للوطن والمشاركة والمساواة [١٤].

عندما سمحت الحركة المصرية للتحرير الوطنى للشعب المحكوم بعبور الخط الذى يدعوه قلادة «بحاجز السلطة» وجلسوا معاً على مقعد السلطة، هبت الأمة بأسرها وبادرت بمشروع للتقدم القومى. كما تأسس العقد الاجتماعى الذى ظهر عبر حركتهم التحررية القومية لما يسمى «باللحظة الدستورية». وصارت الأرض هى الوطن، وأضحى الناس الذين يعيشون على الأرض ويشاركون فى حركة التحرير القومية هم المواطنون. إن إنجازات هذه اللحظة سُجلت فى الدستور المكتوب الذى يعبر عن تاريخ الأمة. والقوانين المستمدة من الدستور تعرف المواطنة بأنها تلك التى تتيح للشعب المحكوم أن يعبر حاجز السلطة ويؤسس سلطته كحكام [١٥].

والشكل التالى يعبر عن مفهوم قلادة لحاجز السلطة.

شكل (٧-١) رسم توضيحى لحاجز السلطة عند قلادة:




إن المواطنة تعنى المشاركة والمساواة. المواطنة لا تهبط علينا بمرسوم أو قرار سلطوى؛ بل هى تولد من خلال عملية الكفاح التى تتقاسمها الأمة سعياً للحصول على استقلالها وللنهوض بنفسها. هذا هو مفهوم المواطنة كما يقدمه قلادة.

ويتفق سمير مرقص مع قلادة فى الإيمان بالمواطنة كمفهوم سياسى يساند المساواة والمشاركة. وهو يقسم تاريخ الخطاب السياسى إلى خمس مراحل، ويؤكد أن تطور المواطنة من كونها مرسوماً سلطوياً فى المرحلة الأولى إلى كونها مفهوماً سياسياً فى الموقف الحالى إنما يتصل صلة وثيقة بتطور الخطاب السياسى. وهو يعتقد أنه حتى عام

١٩٥٢ كان مفهوم المواطنة يتطور ويتعزز بواسطة الكفاح المشترك للمسلمين والمسيحيين معاً لتحرير وطنهم ومن خلال الطفرة الدستورية فى دستور ١٩٢٣ . ومنذ عام ١٩٥٢ حدث تراجع فى المواطنة بسبب انحسار المشاركة السياسية، وتشجيع المواطنة الاجتماعية وحدها. كما أسهم ظهور الدين السياسى فى تراجع المواطنة. ويختتم مرقص بأن النظام الحاكم القائم حالياً يحاول من خلال سياسته القائمة على ديمقراطية محدودة أن يستعيد تدريجياً المواطنة السياسية.

يشرح مرقص التطور التاريخى لمفهوم المواطنة فى مصر كالتالى: ظهرت المواطنة مع حكم محمد على (١٨٠٥-١٨٤٨) مؤسس الدولة المصرية الحديثة، الذى أسس الجيش المصرى الوطنى ودعم فكرة الاستقلال. وفى عملية بناء الجيش وُلدت فكرة المواطنة بواسطة مرسوم سلطوى، وكانت تلك بداية عملية تدعيم المواطنة المصرية. وفى المرحلة الثانية، برز مفهوم المواطنة أكثر من خلال مشاركة المصريين فى ثورة ١٩١٩ وقيام دستور ١٩٢٣ . وفى تلك الفترة، كافح المصريون للفوز بالاستقلال والدستور الذى فيه يمارس المواطنة كل من يعيشون على التراب المصرى . أما المرحلة الثالثة فقد اتسمت بالمواطنة المحدودة (١٩٥٢-١٩٧٠). وتركز الاهتمام بصفة مبدئية على المواطنة الاجتماعية. وفى هذه المرحلة، وُلدت الثورة المصرية ١٩٥٢، وفُرض على المصريين نظام سياسى جديد يقوم على الحزب السياسى الواحد. وانشغل النظام الحاكم بالتنمية الاجتماعية؛ فأتيحت فرص التعليم والعمل الاجتماعى. ولكن المشاركة السياسية انخفضت وتعرض الأقباط للتهميش. وفى هذه الأجواء، كانت المواطنة مجرد مواطنة اجتماعية. ثم جاءت المرحلة الرابعة (١٩٧٠- ١٩٨١)، وتولى فيها الرئيس الراحل السادات السلطة، واتسمت فترة رئاسته بتنامى دور الدين فى الحياة السياسية. ونتيجة لتعزيز الدين فى كل مظاهر الحياة السياسية، تفاقمت التوترات بين المسلمين والمسيحيين وضاع مفهوم المواطنة الذى كان ثمرة للكفاح المشترك. وأخيراً المرحلة الأخيرة والتى يطلق عليها مرقص «مرحلة استعادة المواطنة» (١٩٨١). وبينما تُبذل محاولات عديدة لاسترجاع المواطنة، تظل الفجوة قائمة بين ما تنادى به الحكومة فى شعاراتها وما يتم إنجازه فى الواقع، نتيجة للديمقراطية المبتورة والإرهاب[١٦].

من الواضح أن تصنيف مرقص للخطاب السياسى، وكيف أثر فى تطور المواطنة، يثير بعض المشكلات. فهو يفترض أن التحرير السياسى قبل ١٩٥٢ كان ظرفاً ملائماً لتدعيم المواطنة متجاهلاً بذلك حقيقة أنه فى نفس الفترة، نشأت الجذور الأيديولوجية للإسلام السياسى (انظر الفصل الثالث). أى أن نفس الظروف أدت إلى أيديولوجيات سياسية متعارضة. وهو يصنف الخطاب السياسى فى مرحلتين رئيسيتين (من محمد على إلى ١٩٥٢ ومن ١٩٥٢ وحتى الآن) وهو يؤكد أنه فى كل مرحلة كان تطور المواطنة تدريجياً ومتصلاً بتطور الواقع السياسى. وهو بهذا يتجاهل العوامل الأخرى مثل التنمية الاقتصادية والظروف الاجتماعية التى أدت إلى المواطنة. إن الخطاب السياسى لم يكن مرتبطاً بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية فى كلتا المرحلتين. وتبعاً لما يقوله مرقص، فإن ثورة ١٩٥٢ كان لها تأثير سلبى على تطور المواطنة. وعلى الرغم من صحة ذلك الرأى جزئياً، إلا أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية فى فترة ما قبل ١٩٥٢ والتى شهدت توترات دينية من خلال أنشطة الإخوان المسلمين والتراجع الاقتصادى عقب الحرب العالمية الثانية، لم تكن بأى حال هى الظروف التى تسهم فى تطور المواطنة.

ومع أهمية إسهامات قلادة ومرقص، نجد أنها تركزت فقط على المواطنة السياسية. إذ يشير قلادة إلى أن المواطنة تتحقق فقط عندما يشارك الشعب فى الحكم، ويكون له نصيب فى السلطة وتولى مناصب الدولة. ويعتبر مرقص أن تطور المواطنة هو قضية سياسية؛ فالمواطنة عند عبد الناصر لم تكن أكثر من مواطنة اجتماعية. بينما استعاد مبارك جزئياً المشاركة السياسية. وهكذا يتضح أن قلادة ومرقص يعتقدان أن المواطنة السياسية هى أسمى أشكال المواطنة.

يُعرِّف قلادة المواطنة بأنها نتيجة للكفاح من أجل الاستقلال كرد فعل مقاوم للاستعمار. ورغم أن الكفاح للاستقلال يخلق أرضية مشتركة، إلا أن المساواة الحقيقية تتطلب أكثر من مجرد حرب ضد عدو مشترك. وظروف ما بعد الاستقلال فى مصر تُظهر أن المواطنة لا تأتى بالضرورة فقط لأن العدو قد انسحب. كما انه من الواضح أن قلادة اعتبر أن صدور الدستور كان المهمة الرئيسية للمواطنة؛ بيد أن الدساتير المكتوبة وحدها لا تنشئ مواطنة.

يزعم مرقص أن محمد على مؤسس الدولة المصرية الحديثة هو أول من وضع أساس المواطنة، والتى تطورت عبر السنين لتصل إلى شكلها الحالى من خلال عملية بناء الجيش، والكفاح السياسى سعياً للاستقلال وفى المشاركة السياسية المتزايدة. هذه الأفكار تثير بعض المشكلات. **أولاً**: لقد تجاهل حقيقة أن مفهوم المواطنة المتساوية لم يتعرض له محمد على ولا خلفاؤه. **ثانياً**: إن الزعم بأن التطور التاريخى للمواطنة قد تأثر كلياً بالتغيرات فى هياكل السلطة يتجاهل أهمية الواقع السياسى المستمر. كما يلاحظ مرقص استعادة بعض الحريات فى عهد مبارك ـ على الرغم من التراجع الواضح فى حقوق المواطنة الفعلية. **ثالثاً**: يعتقد مرقص أن المواطنة تراجعت نتيجة للإحياء الدينى. وهذا قد يكون صحيحاً جزئياً؛ غير أن المواطنة فى مجتمع شديد التأثر بديانة واحدة يجب أن تتقبل الأديان الأخرى لا أن تستبعدها.

يرى الأقباط فى المواطنة صيغة سياسية تمكنهم من المشاركة فى الواقع السياسى على أساس المساواة. وجوهر المواطنة التى يدعو إليها قلادة ومرقص هو المشاركة فى حكم الدولة. نعم. . ثمة احتياج للمشاركة الاجتماعية والإقتصادية، لكن المواطنة تتحقق فقط عندما يكون باستطاعة كل المحكومين أن يشاركوا فى الحكم. وتلك المواطنة التى تلتمس المساواة فى المجال السياسى تثير مسألة وضع الأقباط كذميين فى السياسة المصرية.

## ٢ ـ المواطنة المصرية وابطال أوضاع الذميين

يصف قلادة الأسباب التاريخية التى على أساسها ـ كما يعتقد ـ قد تلاشت الحاجة إلى وضع الذمى وبدأ عصر جديد. ويشرح قائلاً: حدث فى مصر حادثان مهمان أسهما فى هذا المفهوم الجديد. **الأول**: رحيل الخلافة العثمانية عن أرض مصر وتركها للقوى الاستعمارية الجديدة. **والثانى**: نجاح الشعب المصرى فى إجبار الملك لتأسيس الدستور والبرلمان. وعندما استنجد الملك بالبريطانيين، كافحت الأمة ضد الملك والبريطانيين وهبت الأمة لتساند ثورة عرابى (١٨٨١). ويعتقد قلادة أن هذه الأحداث خلقت أجواءً جديدة تماماً على كل الأمة المصرية. ويرى قلادة أن وضع الذمى ظهر نتيجة للفتح العربى لمصر، وانتهى هذا الوضع عندما ترك الخليفة أرض مصر للقوى

الاستعمارية الأوربية. وهو يعتقد أنه بسبب كفاح المسلمين والمسيحيين المصريين جنباً إلى جنب لاستعادة السيطرة على أرضهم، زالت تماماً الحاجة إلى وضع الذمى العتيق كما ظهرت ظروف جديدة. إذ أنه بكفاح المسلمين والمسيحيين معاً لتحرير وطنهم، لم يعد هناك ذميون ولا يوجد من يدفع الجزية لشخص آخر. الجميع متساوون. وتوصل قلادة إلى أن هذا الموقف صار جديداً تماماً فى التاريخ الإسلامى، واستلزم تفسيرات جديدة فى سياق الأحوال السائدة وقتها[١٧].

إن غياب الدولة الإسلامية الحقيقية وكذا الظروف الجديدة الناتجة عن الكفاح الإسلامى المسيحى المشترك من أجل التحرير المصرى، دفع بعض المفكرين المسلمين إلى مساندة الأفكار التى ينادى بها قلادة. فيعتقد محمد سليم العوا أن الدولة الإسلامية التى تأسست عقب وفاة الرسول واستمرت عبر القرون، كانت الدولة التى طُبقت فيها الشريعة الإسلامية. وهذه التطبيقات سُجلت فى كتب الشريعة الإسلامية والتفسيرات. ويؤكد العوا أن هذه الدولة الإسلامية لم يعد لها وجود لأن انهيار الخلافة والاجتياح الأوربى للأراضى العربية أبطل هذه الدولة الإسلامية. وقد كافح المسلمون والذميون معاً لتحرير أرضهم طوال أكثر من قرن وعلى أساس الدماء التى سالت من الجانبين قام النظام الجديد. ومن ثم، يحتاج المسلمون إلى إعادة تفسير مفهوم الذمى بجملته فى إطار السياق الجديد للتحرير[١٨]. فلقد سالت دماء المسيحيين نظير إخوانهم من المسلمين. وفى هذا التحليل لمدى مشروعية وضع الذمى، يشير «العوا» إلى أن عهد الذمة كان عقداً بين المسلمين وغير المسلمين. وعندما تختفى عناصر هذا العقد، يُنقض ويزول بالضرورة. كانت تلك هى الأسباب التى قادت العوا إلى التوصل إلى زوال هذا العقد وأن وضع الذمى لم يعد موجوداً. وفى الدولة الحديثة حل الدستور محل عهد الذمة[١٩]. ويتفق معه أبو العلا ماضى الذى يرى أن الذمى كان عقداً وليس وضعاً ومع زوال هذا العقد، لم يعد ثمة مكان لوضع الذمى[٢٠].

وعلى الرغم من إدراك العوا للحاجة إلى تفسير جديد لنسخ واستبدال المفهوم القديم للذمى، إلا أنه لم يتحدث بوضوح عن المساواة فى المشاركة السياسية. وهو يؤكد أن على المسلمين أن يبحثوا عن بديل لفكرة الذمة لأن الدولة الإسلامية لم تعد موجودة بشكلها التقليدى، ولأن الكفاح الجديد للمسلمين والذميين للاستقلال قد أوجد حالة جديدة يتحتم على المسلمين فيها تجاوز هذا المفهوم العتيق المهجور.

ثمة اتفاق عام بين المسلمين [٢١] والمسيحيين بشأن إبطال مفهوم الذميين. غير أنه لا يوجد اتفاق واضح على مفهوم المساواة. كما يتضح بجلاء مع تقدمنا نحو مفهوم المواطنة مدى الحاجة إلى تفسيرات جديدة لتحديد وضع غير المسلمين.

## ٤ ـ عقبات في طريق المواطنة

لم يكن وضع الذمي هو العقبة الوحيدة التي أعاقت تطور المواطنة. إذ ترافقت المواطنة مع المذهبية وفكر الأقليات ومراكز الثروة وهي كلها عقبات رئيسية حرمت المواطنة من الحصول على قبول أوسع. كما أن تعريف الأقباط بأنهم «ملة» أو «طائفة» يحدث أضراراً خطيرة لتطور فكرة المواطنة البناءة. وثمة عائق آخر وهو المبدأ القديم الذي يقوم على الربط بين المواطنة والثروة. ويستشهد سمير مرقص بنجاح بعض رجال الأعمال المسيحيين كدليل على التكامل بين المسلمين والمسيحيين. بيد أن ربط المواطنة بالثروة يحصر المواطنة في نطاق الثروة. وعندها، من ليس باستطاعته دفع الضرائب لن يكون مواطناً. في حين، أن التنمية الاقتصادية وظهور طبقات جديدة وكذا تزايد حرية الحديث، كل هذا فتح الطريق للمواطنة لجماعات أخرى بجانب الأثرياء [٢٢]. كما أن تدخل الغرب لمساندة حقوق الإنسان أو المواطنة يواجه مقاومة من أغلبية الشعوب العربية نتيجة للتاريخ الاستعماري البغيض وكذا نتيجة لشخصية الإسلام (انظر الفصل الثاني)، إذ لا يدرك الغرب أن إصرارهم على مسألة «حقوق الإنسان» يسبب انقساما وانشقاقا داخل الجماعات أو الفئات التي من المفترض أنهم يحاولون مد يد المساعدة إليهم.

إن الربط بين المواطنة وبين الطبقة الاجتماعية والانتماء الديني يسهم في ظهور مفهوم ضيق للمواطنة. حيث إن التنمية الاقتصادية للأقباط لم تسهم في تطور وتنمية المواطنة الخاصة بهم؛ فالمال لا يجلب القوة بالضرورة. وسأتجه في الفصل القادم إلى مناقشة الحاجة إلى تنمية اقتصادية وطنية لتعزيز المجتمع المدني الذي يمكن أن تُمارس فيه المواطنة.

المواطن يحكم ويخضع للحكم (يُحكم). والمواطن الفعال هو من يكون على استعداد لإخضاع مصالحه الشخصية لمصالح المجتمع الشاملة [٢٣]. والمواطنة تتعلق

بالحقوق والواجبات. إنه المفهوم الذى يتضمن العضوية الكاملة فى المجتمع دون اشتراط أن يساهم الشخص فى التنمية الاقتصادية لمجتمعه. والحق فى التصويت لا ينحصر فى دافعى الضرائب. فالمواطنة مفهوم غير اقتصادى[٢٤]. ولو أن المواطنة مشاركة كاملة بلا أدنى شروط ملحقة بها، فعليها بالضرورة ألا تجلب هويتها من «خواص الثقافة العرقية العامة ولكن بالأحرى من أنشطة المواطنين الذين يمارسون بإيجابية حقوقهم المدنية»[٢٥] وسيتم تقديم هذه الفكرة بالتفصيل فى الفصل القادم.

وهكذا فإن تراجع القومية العربية، وظهور الإسلام السياسى والجدال الذى دار حول العلاقة بين الإسلام والعروبة دفع أقباط مصر إلى تطوير مفهوم مصرى للمواطنة يتجاوز الصدام بين الإسلام والعروبة. ويعتقد الأقباط أن فكرة الإسلام كلى السلطة غير قابلة للتنفيذ فى الظروف المعاصرة، وأن ثمة ضرورة ملحة لإعادة تفسير الإسلام فى سبيل تحقيق التعايش والمشاركة السياسية المتساوية. وهكذا كان مفهوم المواطنة الذى يزيل وضعية الذمى ويؤكد المساواة هو الهدف الأساسى للأقباط خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين. تلك هى البيئة المصرية التى كافح فيها الأقباط ضد وضع الذمى. وطور فيها المسلمون مفهوم المواطنة الذى يتجاوز الاختلافات الدينية.

## ٥ـ القومية اللبنانية

أما فى لبنان والموارنة، فالقصة مختلفة! فقد عاش الموارنة دائماً يتملكهم الخوف من الغزو الخارجى ومن الصراعات الداخلية. وظلوا يتنقلون من قرية إلى أخرى سعياً وراء الأمن والسلام. وهذا الموقف دفع الموارنة للعيش فى تجمعات منعزلة ومكّنهم من حماية عقيدتهم كما منحهم بعض الحماية من الجماعات التى عاشت حولهم. ومن ثم، فلقد لعبت الكنيسة المارونية ورجالها دوراً بارزاً فى إبقاء رعيتها معزولين وضمنت ولاءهم للمؤسسات الدينية. ولم يبدأ الموارنة فى الخروج من عزلتهم الاقتصادية والسياسية إلا مع بداية القرن التاسع عشر حينما بدءوا يطورون فكرة القومية[٢٦].

يحتدم الجدال بين الموارنة بشأن أسس القومية اللبنانية. فالبعض يرون أن العروبة هى لب القومية اللبنانية؛ وآخرون يعتقدون أن الفينيقية هى منشأ تطورها. ولكن فى النهاية فإن القومية اللبنانية[٢٧] هى الأيديولوجية السياسية للموارنة.

من جهة الموارنة الذين يرون أن العروبة هي جوهر القومية اللبنانية، نجدهم يهتمون بشدة بالتمييز بين الثقافة العربية والثقافة الإسلامية. وعندهم الثقافة العربية ليست هي الثقافة الإسلامية؛ والفرق ينبع من كون العرب أقلية عددية في الإسلام اليوم. وكذا فإن الثقافة العربية تتضمن مظاهر للثقافات الإسلامية والمسيحية واليهودية. بينما الثقافة الإسلامية تجمع بين كونها ثقافة عربية وغير عربية. ويعتقد الموارنة أن التمييز بين الإسلام والعروبة وثيق الصلة تماماً بالمواطنة والمشاركة السياسية. وقد استعرض نصرى سهلب الكثير من خطب وأحاديث رجال الدين الموارنة ليؤكد انتماء الموارنة للعروبة ولوطنهم. ويرى سهلب أن المارونية ليست قومية. بل هي التزام وإخلاص لخيارات لا تنتمي لأي أمة عرقية. كما أن مستقبل الموارنة في لبنان لا يعتمد فقط على الرئاسة وسلطتها، ولكن على انتماء الموارنة للعروبة[٢٨].

من جهة أخرى اقترح البعض الفينيقية باعتبارها الأصل والمنتمى. ويؤكد أتباع الأيديولوجية الفينيقية أن معظم المدن الفينيقية ـ غير أن بعض الأماكن فقط في الجبال ـ تمكنت من مقاومة الهجوم التعريبي. وبقيت هذه التجمعات الفينيقية الصغيرة إلى عصرنا الراهن، وهي تُعيد تأكيد نفسها من خلال اتخاذ مواقف سياسية جديدة في جميع أنحاء الدولة اللبنانية الكبيرة. «ومن ثم، فإن القومية اللبنانية الحديثة هي الوريث المباشر والشرعي للقومية الفينيقية القديمة، تماماً كما أن التاريخ الوسيط والحديث للبنان كان الاستمرار الطبيعي للتاريخ الفينيقي القديم»[٢٩].

ورداً على الدعوى بأن الموارنة ينتمون إلى أصل فينيقي، يُذكر أن العرب قد جاءوا إلى فلسطين في الفترة ما بين ٢٥٠٠ و ٣٥٠٠ ق.م. وأسسوا حضارة لهم والبعض منهم تركوا لبنان وأصبحوا معروفين بالفينيقيين[٣٠]. ويذكر صليبي أن الفينيقيين كانوا أصلاً مهاجرين عربا جاءوا إلى سواحل سورية. ويُقتبس عن المؤرخ الإغريقي هيرودوت أن الفينيقيين أنفسهم قد أخبروه في القرن الخامس قبل الميلاد أنهم من سلالة المهاجرين العرب الذين جاءوا من الشواطئ العربية للبحر الأحمر.

ويشير صليبي أن الجماعات الوحيدة التي بإمكانها أن تزعم أنهم من سلالة الفينيقيين هم المسلمون السنة الذين يسكنون المدن الساحلية، وهم يؤكدون على

عروبتهم. ويذهب صليبى إلى التأكيد على عدم وجود أى صلة تاريخية يمكن إثباتها بين لبنان الوسيط والحديث وبين الفينيقية القديمة. ويقول: «إن الفجوة التاريخية بين الاثنين تتضمن تغييرين رئيسيين فى اللغة من اللغة الكنعانية إلى الآرامية ومن الآرامية إلى العربية، بالإضافة إلى التغييرات المصاحبة فى السكان والتى حدثت فى ذات الوقت بلا شك. فالحقيقة أن الجغرافية فى بعض الأمور تكفى وتبرهن تماماً كالتاريخ»[٣١].

هناك زعم أن القومية الكتائبية اللبنانية [٣٢] لها جذور فينيقية. ورغم أن الحزب كان يريد لبناناً يتمتع بنظام ديمقراطى ليبرالى (غربى)، وقد وزع قادة الكتائب بعض الصلاحيات بين الجماعات الدينية الموجودة غير أنهم احتفظوا بمعظم السلطات لأنفسهم. وثمة مكونان أساسيان قامت عليهم السياسات الكتائبية فى الخمسينات والستينات:

١ . استمرارية السياسات الطائفية فى لبنان بتحيز معاد للعرب بينما أظهر المسلمون اللبنانيون تعاطفاً مع القضية الفلسطينية.

٢ . الترويج للرأسمالية فى الوقت الذى كانت فيه بلاد عربية أخرى كمصر وسوريا والعراق تدعو للاشتراكية العربية.

ومع أن الميثاق الوطنى اللبنانى (١٩٤٣) قد عَرَّف لبنان بأنها دولة عربية، إلا أن الكتائب رأت أن لبنان لبنانية وليست عربية، رغم لغتها العربية. ورأت أن عضوية لبنان فى الجامعة العربية وفى منظمات البلدان الإسلامية يُعد اعترافاً بسيادة الدولة اللبنانية وليس اتحادا عروبيا. فبالنسبة للكتائب، كان أى نوع من الوحدة مع دولة عربية يمثل تهديداً لشخصية لبنان المتفردة ولهويتها المسيحية [٣٣].

وقد كانت القومية اللبنانية القائمة على الثقافة والتراث الفينيقيين هى عقيدة معظم الموارنة. وعلى الرغم من تأكيد البعض أن لبنان بلد عربى، إلا أن ثمة مشاعر معادية للعرب مازالت موجودة بين الكثير من الموارنة الذين يرون أن لبنان أقرب إلى الغرب منها إلى الوطن العربى.

ثمة رؤية أخرى تعتقد أن فكرة القومية كما ظهرت فى لبنان ـ إنما كانت فكرة أوربية تم تطبيقها فى سياق غير أوربى، وأن القوى التى صاحبت القومية الأوربية مثل التنمية الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، كانت غائبة فى العالم الثالث [٣٤]. وطبقاً لذلك، فإن القومية اللبنانية تم فرضها من الأيديولوجية الغربية لمساندة لبنان الغربى الذى يخدم ويساند المصالح المسيحية الطائفية.

ومع كل ما تتعرض له القومية اللبنانية من هجمات شرسة من مختلف الاتجاهات السياسية فى الوطن العربى، فمازالت هى الأيديولوجية التى يؤسس عليها الموارنة أملهم فى المشاركة السياسية. بيد أنه فى فترة ما بعد الحرب الأهلية اللبنانية، يتجلى الحاجة إلى أيديولوجية جديدة للمشاركة السياسية للموارنة ولباقى الجماعات الأخرى فى لبنان. وفى ظل التغيرات الديموجرافية فى لبنان لصالح التجمعات الإسلامية، تزايدت الشكوك فى دعوى القوميين اللبنانيين بأن لبنان حالة منفردة بهويتها المسيحية.

## ٦ـ الخاتمة

إن العروبة الشاملة التى تضم العديد من الأديان والجذور التاريخية والثقافات هى مفهوم محورى فى عملية تعريف وإعادة الهوية فى الوطن العربى. ولقد تعلم المسيحيون العرب من أخطاء الماضى وهم يتطلعون إلى المستقبل مسلحين بتفهم واضح لتأثير الدين على الهوية الذاتية وعلى المشاركة السياسية.

إن تهميش الإسلام من حيث إنه أيديولوجية سياسية هو أحد أسباب تراجع القومية العربية؛ تماماً كما أن المبالغة فى التأكيد على المسيحية دمرت القومية اللبنانية. حيث إن القومية العربية والقومية اللبنانية كلتيهما قامتا على استبعاد الإسلام والتركيز على نظرة ضيقة محدودة للتراث الثقافى. وهنا يصبح من الضرورى إيجاد مفهوم جديد للعروبة، مفهوم تعددى يضم الأديان والتواريخ والثقافات.

على الرغم أن الأقباط والموارنة يشتركون فى بعض الظروف، إلا أنهم يوجدون فى بنيات أو سياقات مختلفة ويسلكون بشكل مختلف للحفاظ على بنية هويتهم. حيث إن الوقائع والظروف اللبنانية كانت مختلفة عن نظيرتها المصرية. كانت القومية اللبنانية

هى أساس الهوية والأيديولوجية الخاصة بالجماعة الحاكمة. أما فى حالة مصر، فنجد أن الدين قد تراجع لفترة زمنية قصيرة ليكون عاملاً ثانوياً فى تكوين الهوية. بينما فى حالة الموارنة فى لبنان، لم يكن الدين أبداً عاملاً ثانوياً؛ إذ كانت المسيحية دائماً الأساس لهويتهم وأيديولوجيتهم. هذان الموضوعان يشكلان الاختلاف المحورى بين الأقباط والموارنة. فقد استبعد الأقباط الدين كأساس للهوية وأتوا بدلا منه فى البداية بأيديولوجية القومية العربية وبعد ذلك بالمواطنة؛ بينما قام الموارنة بجعل المسيحية والفينيقية تأتيان كبديل عن الإسلام والعروبة. وخلال سبعينات وثمانينات القرن الماضى، عندما اجتاز لبنان حرباً طائفية، أصبح الدين قاعدتهم الأساسية للهوية والوجود. وعموماً، فإن ظهور الإسلام السياسى ونجاح الثورة الإيرانية أكد وضعية الدين كأساس الهوية لكل الجماعات فى لبنان.

لقد أثر التاريخ فى الجماعتين بطرق مختلفة. فعاد الأقباط إلى العروبة بمنظورها الأوسع بينما أعاد الموارنة إحياء الفينيقية. وبالرغم من دعوة بعض الأصوات المارونية إلى العروبة فى شكلها العلمانى باعتبارها مكونا مهما فى بنية الهوية، نجد أن المشاعر المعادية للعرب، والتى أكدتها الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥ - ١٩٨٩) قد أدت إلى إعادة طرح القومية اللبنانية كتطور طبيعى للثقافة الفينيقية القديمة. ولقد كان الموارنة يحتاجون إلى هذه الدعوى التى تقوم على التواصل مع جذورهم الفينيقية القديمة للتأكيد على الطبيعة المسيحية لهويتهم. بينما، على الجانب الآخر، كافح الأقباط ضد التطور التاريخى لمفهوم الذمى وتبنوا الأيديولوجيات الموجودة فى فتراتهم سواء القومية أو المواطنة لإعادة تعريف هويتهم ولإيجاد سبل جديدة للمشاركة السياسية.

فى الفترة التى أعقبت الحرب الأهلية اللبنانية، ومع التغيرات الديموجرافية لصالح المسلمين، صار الموارنة يشكلون أقلية فى بيئة كانت الأسلمة هى العامل الرئيسى فى بنية الهوية والمشاركة السياسية. وأصبح الموارنة يشتركون مع الأقباط فى كثير من أوضاع الأقليات، فيما عدا أن السياسات الطائفية فى لبنان أتاحت لهم الاحتفاظ بالمناصب السياسية الهامة، مثل منصب رئيس الدولة. لكن كيف سيؤثر هذا السياق الجديد على التعريف الذاتى للموارنة؟ تلك قضية ما زالت غير واضحة تماماً.

انتقل الأقباط من مساندة القومية العربية إلى الدعوة إلى مفهوم المواطنة سعياً لنيل مشاركة سياسية كاملة. كما رفضوا أن يُعاملوا معاملة "الأقلية". ويرى الأقباط أنهم مصريون قد اجتازوا وضع الذمي إلى المواطنة، بالتساوي مع المسلمين في الحق في المشاركة السياسية. ويعتقد الأقباط أن القومية العربية والمواطنة ليست نُظما سياسية. بل هما مفهومان يستخدمهما الأقباط للانضمام إلى مسلمي مصر في الحياة السياسية وليصيروا جزءاً من الصيغة السياسية أقلية أغلبية. ويعتقد الأقباط أن مفهوم أقلية أغلبية سوف يتحقق عندما تتشارك كل الجماعات في السلطة ولا تسيطر عليها جماعة واحدة بمفردها. ولذا، يعتقد الأقباط أن الجماعات السياسية يجب أن تقوم على أيديولوجية سياسية تلقى قبولاً من المسلمين والمسيحيين. ومن ثم تصبح المواطنة عنصراً من عناصر بنية الهوية، هذا العنصر يعمل على إتاحة المشاركة السياسية للجميع.

بالنسبة للموارنة، القومية اللبنانية هي الوسيلة والأيديولوجية السياسية التي تُؤسس عليها الهوية والسلطة السياسية. ولكن المؤسف أن القومية اللبنانية لم تستطع أن تضم الجماعات الأخرى في لبنان، وظلت محدودة في الموارنة فقط. وإنني أرى أن الموارنة في حاجة إلى مفهوم جديد قائم على الديمقراطية، وفيه تتميز الهوية الوطنية بالشمولية والتقدير والاعتبار للتنوع الاجتماعي. وعلى هذا المفهوم أن يحمي ويصون كل الهويات الثقافية والعرقية والتاريخية، ويجب أن يكون مفهوماً شاملاً، قادراً على خلق أمة تتخطى وتتغلب على كل الانقسامات التاريخية.

إن الاختلاف بين الأقباط والموارنة في طريقة تعبيرهم عن بنية هويتهم هي نقطة حاسمة في فهمنا لدور المسيحيين العرب في الشرق الأوسط. فقد كافح الأقباط كفاحاً عسيراً مع أيديولوجية الذمي التي أثرت على السياسة المصرية في القرن العشرين. أما الموارنة فبعد فترة طويلة من العزلة في جبال لبنان، جاءوا إلى السلطة. سعى الأقباط للمساواة والمشاركة بواسطة المواطنة السياسية؛ بينما كافح الموارنة مع مفهوم القومية الذي يحمي هوية المسيحيين اللبنانيين، ويربطهم بالعروبة العلمانية. في حالة الأقباط، أصبح الدين هو العنصر الذي يتم استبعاده؛ أما بالنسبة للموارنة، فالدين عنصر لا غنى عنه لدوام الامتيازات. بمعنى آخر، إذا أصبح الدين هو الأساس الوحيد لتكوين الهوية

فإنه سيكون بمثابة استبعاد للأقباط من المشاركة السياسية المتساوية، بينما الدين فى حالة الموارنة سوف يُبقى عليهم كجماعة حاكمة. ومن هذا السياق، يتجلى الدور الجدلى للدين فى تكوين الهوية فى العالم العربى. ويتم مناقشة هذه الفكرة فى الفصل القادم.

إن الأسلوب الذى تنتهجه الجماعتان فى اقترابهما من موضوع الجذور الحضارية وعلاقتهما بالعروبة يعكس الموقف الحساس تجاه الإسلام. فقد كان الدين محدوداً فى وظيفته الاجتماعية فيما يتعلق بمساهمته فى المظهر الثقافى للعروبة، ولكن اعتبار الإسلام متطابقاً مع العروبة بعث الجذور التاريخية كأسس لصياغة الهوية التى تتجاوز الدين إلى العرقية. فالعرقية، وليس الدين، هى أساس بديل لتكوين الهوية فى كلتا الجماعتين عندما تنحصر العروبة فى الإسلام. وفى هذا السياق، عندما ينحصر مفهوم الهوية فى الدين أو الجذور العرقية فقط فإن هذا يثير المشكلات. وسأفحص هذه الفكرة فى الفصل القادم.

بالنسبة للمسيحيين الأقباط والموارنة، كان الكفاح لإثبات الهوية قضية حاسمة فى إطار بحثهم عن موطئ قدم فى الحياة السياسية فى الشرق الأوسط الإسلامى. فبدون هوية مُعرفة بدقة، لن يكون باستطاعتهم الوجود الفعال سياسياً. وهو يجترون ذكرياتهم لتلك الأوقات التى كانت أكثر علمانية، ولكن الحقيقة الآن أن الإسلام هو العنصر الرئيسى للحضارة التى يستغرقون فيها. يجب على الجماعتين أن يدركا أن الإسلام شريك رئيسى فى هويتهم الخاصة لأنه يؤثر بقوة فى لغتهم وثقافتهم (انظر الفصل الثامن). ذلك لا يعنى أن الأقباط والموارنة ليس باستطاعتهم التمتع بهويتهم المتميزة؛ لكنه يعنى أنه بسبب الارتباط باللغة العربية وبالثقافة الإسلامية عليهم أيضاً أن يعتبروا الإسلام كأحد مكونات هوياتهم الخاصة. وهذا، كما أعتقد، يميز التفرد الخاص بالمسيحيين العرب فى الشرق الأوسط. وأنا أرى أن المواطنة الديناميكية ـ والتى هى أكبر من المواطنة السياسية البسيطة ـ هى الصيغة الجديدة التى يحتاجها المسيحيون العرب للتعبير عن هويتهم ولإيجاد أرضية صلبة للمشاركة السياسية. فالأقباط بما يعانونه من تهميش والموارنة بقوتهم السياسية التى تتراجع كلاهما يحتاجان إلى تطوير مفهوم المواطنة الديناميكية الذى يمكن أن يقدم لغة جديدة للمشاركة السياسية. وهذا هو ما أقدمه فى الفصل القادم.

لقد تركزت المواطنة المصرية على الكفاح المشترك من أجل التحرير والمساواة. ولم يتم فرض أي حل سياسي من الخارج، والكفاح المشترك للتحرير أوجد الأرضية للتضامن والوحدة. وإنني أعتقد أن المسيحيين والمسلمين العرب معاً يحتاجون إلى مفهوم ديناميكي لتطوير أرضيات جديدة للتعاون. وربما تكون المواطنة الديناميكية هي الحل السياسي للمسيحيين العرب في الشرق الأوسط، ولبناء مجتمع المساواة الذي فيه يمكن لكل إنسان أن يكون حاكماً أو محكوماً. إنه مفهوم شامل يتجاوز العوائق القديمة ويخلق أرضيات لمواطنة صالحة للتداول على مختلف المستويات في المجتمع.

* * *

**الهوامش:**

1- Bernard Lewis, The Multiple Identities of the Middle East, London: Phoenix, 1998, P.13.

2- Gabriel Habib, "Aspects of Political Ethics in the Middle East", in Perspectives on Political Ethics - An Ecumenical Inquiry, Kuson Sri Sang (ed.), Geneva and Washington, D.C.: WCC Publications and Georgetown University Press, 1983, P.113.

٣- سعد الدين إبراهيم: التعددية الأثنية في الوطن العربي، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٥، ص. ٤-١١.

4- Sayyid Qutb, "What are the Arabs Without Islam? In Islamic Future, No.39, July-August 1994.

٥- طارق البشري، في المسألة الإسلامية المصرية: بين الجماعة الدينية والجماعة الوطنية الفكر السياسي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨، ص. ٩-١٠.

٦- طارق البشري، ١٩٩٨، ص. ٩١.

٧- يبدو أن البشري يتكلم عن الفترة ما بين ١٩١٠ وسنينات القرن العشرين.

٨- طارق البشري، ١٩٩٨، ص. ٩٠-٩١.

٩- مصطفى الفقي، تجديد الفكر القومي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤، ص. ١٤-١٥.

١٠- مصطفى الفقي، رؤية الغائب، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦، ص. ٤٩-٥٢.

١١- محمد عابد الجابري، مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (الطبعة الثانية)، ١٩٩٧، ص. ٤٢-٥٥.

١٢- يشير القمني إلى العرب الذين يعيشون كقبائل مبعثرة ومتجولة ولم ينتج عنهم حضارة كتلك التي للفراعنة والكنعانيين.

١٣- سيد القمني، الفاشيون والوطن، القاهرة: المؤسسة المصرية للبحوث الثقافية (تحت الحظر)، ١٩٩٩، ص. ١٤٩-١٥٦.

١٤- وليم سليمان قلادة، مبادئ المواطنة، دراسات ومقالات، القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية: أسقفية الخدمات العامة والاجتماعية، ١٩٩٩، ص. ١١.

١٥- المرجع السابق، ص. ١٤.

١٦- سمير مرقص، الحمامة والعقاب، الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط، القاهرة: الدار المصرية للطباعة، ٢٠٠٠، ص. ١٩٢-١٩٩.

١٧- وليم سليمان قلادة، ١٩٩٩، ص. ١٤٨.

١٨- محمد سليم العوا، «النظام السياسي وأوضاع غير المسلمين»، في المواطنة: تاريخية، دستورية، فقهية، القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية: أسقفية الخدمات العامة والاجتماعية، ١٩٩٨، ص. ٧٥.

١٩- محمد سليم العوا، المواطنة بين شريعة الفتح وشريعة التحرير، وثيقة غير منشورة.

٢٠- أبو العلا ماضي، إشكاليات المواطنة في إطار تحولات العولمة، وثيقة غير منشورة.

٢١- كما ذكرت في الفصل الثالث، فإن دعاوى الإسلام الثوري تعتقد بوضعية أهل الذمة (الذميين) وتؤكد بأنها تهدف إلى حماية أهل الكتاب، ومن ثم فهي تعبر عن سماحة الإسلام. ويشير بعض الكتاب من أمثال أبو المجد إلى أن مفهوم أو مبدأ «الذمي» ظهر في الدولة الإسلامية الأولى خلال حياة النبي محمد، وأنه بمثابة عهد لضمان حقوق غير المسلمين. ويتوصل أبو المجد إلى أن مبادئ الحقوق المدنية والسياسية المتساوية لا تنكر المبدأ العام أن الأغلبية لهم الحق في الحكم مع ضمان حقوق الأقلية. ولمزيد من التفاصيل انظر:

- أحمد كمال أبو المجد، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، القاهرة: الشروق، ١٩٩١، ص. ٣٨.

وأيضاً نجد أن فهمي هويدي وهو مؤيد مشهور للإسلاميين، يذكر أن مفهوم الذمي لم يعد صالحاً للعمل وأن فكرة أهل الذمة هم كيان منفصل داخل المجتمع الإسلامي هي فكرة محل جدال. وهو يعتقد أن المفهوم التاريخي للذمي كان يقوم على الإتفاق بين مختلف القبائل والأفراد التي لها مصالح مختلفة وكيانات منفصلة. وهذا الوضع لم يعد له أي وجود تماماً لأن الدولة هي التي تقدم الأمن وتدمج المصالح المختلفة لشعبها. ويختم هويدي بقوله إن من يتحدثون عن مبدأ الذمي لا يواكبون العالم الحاضر. إذ أن الدولة الإسلامية الأولى كمنطقة جغرافية واحدة غير موجودة اليوم، وكل الدعاوى التي تزعم بأن غير المسلمين هم مواطنون من الدرجة الثانية لا نجد لها سنداً في النص الشرعي. بل أنه لم يعد ثمة حاجة لاستخدام مصطلح الذمي، طالما أن العديد

من التغيرات قد حدثت جعلت منه مفهوماً قديماً غير مناسب. ولمزيد من التفاصيل انظر:

فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩، ص. ١١٨-١٢٥.

٢٢- سمير مرقص، ٢٠٠٠، ص. ٢٠٠-٢٠١.

23- Bartvan Steenbergen, "An Introduction", in the Condition of Citizenship, Bartvan Steenbergen (ed.), London, Thousand Oaks, and New Delhi: Sage Publications, 1994, P. 2.

24- Ralf Duhrendurf, "The Changing Quality of Citizenship, in the Condition of Citizenship, Bartvan Steenbergen (ed.), Sage Publications 1994, P.13.

25- Jurgen Habermas, "Citizenship and National Identity", in the Condition of Citizenship, Bartvan Steenbergen (ed.), Sage Publications, 1994, P.23.

٢٦- سركيس أبو زيد، سؤال في الهوية، بيروت: اياد للطباعة والنشر، ٢٠٠٠، ص. ١٨٤-١٨٨. انظر أيضاً هنري أبو خطر، من وحي تاريخ المولدة، بيروت: ١٩٧٧، ص. ٢٠٤-٢١٠.

٢٧- جدير بالذكر هنا أن ثمة ثلاث مدارس في لبنان تؤيد القومية. الأولى هي القومية السورية، وهي تستند إلى الواقع الجغرافي كمحدد مهم. المدرسة الثانية هي القومية العربية، وفيها يتم استعادة تاريخ العرب والإسلام سعياً لتشجيع الحريات والاشتراكية والوحدة العربية. المدرسة الثالثة هي القومية اللبنانية، والتي يمثلها حزب الكتائب، ويحمل أيديولوجية تستند إلى الكيان اللبناني الذي تكون في ١٩٢٠؛ ويعرف بالثالوث: الله وأرض الآباء والعائلة. ولمزيد من التفاصيل انظر:

-Bassem Khalifa, The Rise and Fall of Christian Lebanon, Toronto: York Press LTD 1997, PP.79 -96 and P. 109.

٢٨- نصري سهلب، الأسباب التاريخية للاكتئاب الماروني: المسألة المارونية، بيروت: بيبرسان، ٢٠٠٠، ص. ١٨١-١٩٨.

29- Kamal Salibi, A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered, Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1988, P.171.

وانظر أيضاً: أسعد جيرمانيوس، أصول المارونية السياسية وجذور الحريات اللبنانية، بيروت: دار المراد، ١٩٩٦، ص. ١٤٠-١٤٤.

٣٠- الأهرام، ١٠ أغسطس ٢٠٠٢، ص. ١٠. وانظر أيضاً:

فيكتور سهلب، العرب وتاريخ المسألة المسيحية، بيروت الوحدة، ١٩٨٦، ص. ١٤-١٨.

٣١- المرجع السابق، ص. ١٧٨ .

٣٢- أسس المارونى بيير جُمَيِّل حزب الكتائب . وقد وضع تنظيم الكتائب كناد للشباب، ثم بعد ذلك مدرسة تعليمية وطنية . وقام الحزب بتطوير قدراته العسكرية والسياسية عبر السنين، وهو الآن يعد من أبرز التنظيمات على الساحة اللبنانية .

33- Bassim Khalifa. 1997. PP. 106 -108.

34- Ibid., P. 116.

# الفصل الثامن

# المواطنة الديناميكية

الآن ونحن نتطلع إلى المواطنة الديناميكية التى تقوم فى أساسها على المساواة، نجد أنها نتاج لكفاح مشترك. إنها مفهوم سياسى يتنامى من خلال التعايش ويُشيد مجتمع المساواة الذى فيه يمكن لأى شخص أن يكون حاكماً ومحكوماً. بيد أن المساواة لن تتحقق على المستوى السياسى بمفرده فالمواطنة السياسية البسيطة سوف ينال منها الفشل تماماً كما فشلت العلمانية فى لبنان ما قبل الحرب الأهلية لأنها طُبقت فقط على المستوى السياسى (انظر الفصل السادس). ومن هذا المنطلق فإننى أتصدى الآن لدراسة أسس المفهوم الشامل للمواطنة الذى يربط بين بنية الهوية وبين السياق الاقتصادى والاجتماعى والسياسى.

شكلت بنية الهوية الخاصة بالمسيحيين العرب محوراً حاسماً فى مشاركتهم السياسية فى الوطن العربى. ومع تأثير الإسلام السياسى، أصبحت أسس الهوية ذات صلة وثيقة بالانتماء لعضوية الدولة وكذا الاشتغال بالسياسة. وفى هذا السياق، تحتاج المواطنة الديناميكية إلى آلية جديدة غير محصورة فى نطاق النظام السياسى ولكنها قادرة على التأثير فيه. هنا يتجلى المجتمع المدنى بما يتميز به من استقلالية عن الدولة وفعاليته فى تنمية النظام السياسى ليمدنا بالأرضية التى تعزز المواطنة الديناميكية. ومن ثم فإن تجديد وتطوير المجتمع المدنى هو الأساس للمواطنة الديناميكية.

تُظهر خلاصة أدبيات هذا البحث السمات الرئيسية للمجتمع العربى والتى تشكل التحديات الرئيسية فى سبيل تنمية للمجتمع المدنى وما يستتبعه من تطور للمواطنة الديناميكية.

**أولاً**: للمجتمع العربى مجتمع أبوى وتقليدى (انظر الفصلين الثانى والسادس) وهو يحوى بداخله مفهوماً راسخاً عن «الأقلية» (انظر الفصل الأول).

**ثانياً:** تتسم الدولة ببنية قوية تدعم جماعات النخبة السياسية، وتهمش باقي الجماعات وهذه البنية تم فرضها من قبل القوى الخارجية.

**ثالثاً:** الديمقراطية في المنطقة تم فرضها من أعلى بواسطة تأثير جماعات النخبة والقوى الاستعمارية. ومن ثم ظهر اتجاهان، أحدهما حاول أسلمة الديمقراطية؛ والاتجاه الآخر كان أشباه أو أنصاف الديمقراطية والذي فيه اختارت القوى السلطوية أن تتحرك نحو الدمقرطة. ومن هنا تظهر مشكلة مدى قابلية الديمقراطية للتطبيق وعلاقتها بالإسلام (انظر الفصلين الثاني والثالث).

**رابعاً:** لم يظهر الإسلام السياسي كتوجه معارض للدولة ولكن بالأحرى كموجه للدولة، إما بخلع الأنظمة الحاكمة القائمة أو بأسلمة جماهير الدولة ومؤسساتها. وبهذه الطريقة صار الإسلام السياسي بديلاً سياسياً يقوم على أساس الدين (انظر الفصلين الرابع والخامس).

**خامساً:** إن القومية مفهوم غربي وتشابكه مع الإسلام يثير مشكلات الهوية وعضوية الدولة في الوطن العربي (انظر الفصلين الثاني والسابع).

**سادساً:** لم يتوافر ثمة لاهوت سياسي يشجع التعايش ويساند المواطنة؛ وهذا دفع بالعديد من الإشكاليات والصعوبات.

وفيما يلي أتطرق إلى مناقشة هذه النقاط بالتفصيل.

إن بنية المجتمع العربي أبوية وتقليدية. فالسلطوية تتعمق بجذورها في العائلة وتساند المؤسسات الدينية التوجه التقليدي. والسلطوية مع التقليدية ترسخان وتؤكدان سلطة الدولة. ومن ثم، يمكن للمرء أن يؤكد أنه في الوطن العربي أسهمت السلطوية السياسية والاجتماعية مع الاتجاه الديني التقليدي في خلق البنيات السلطوية التي أعاقت تطور أشكال اجتماعية جديدة، مثل المجتمع المدني - وحافظت على الروابط القديمة مثل العائلة والقبيلة والدين- وتظل هي السبيل إلى الثروة والسلطة (انظر الفصول الثاني والخامس والسادس). هذه الأطروحة تؤكد أن الدولة وبنياتها لم تعبر عن تطور داخلي طبيعي، ولكنها كانت مفروضة من الخارج.

تُثير طبيعة الدولة في الوطن العربي بعض الإشكاليات. فالهيمنة على الانتخابات (انظر الفصلين الثاني والسادس)، والديمقراطية المحدودة والميل إلى التحررية بدلاً من الدمقرطة، كل هذه العوامل خلقت دولاً سلطوية لم تستطع تقبل وإدماج الجماعات الأخرى بداخلها (انظر الفصل الثاني). ونجم عن هذا قيام جماعات النخبة الحاكمة من الأقلية وحرمان الأغلبية من الحكم. وفي هذا السياق، تغيب الحقوق وتصير الإمتيازات هي السبيل إلى السلطة والثروة. وفي هذا النموذج السلطوي، تسيطر الدولة على المجتمع المدني الهزيل لديها بل وترى الدولة في نفسها مجتمعاً مدنياً. كما أن الطريقة التي تُبنى بها الدولة في الوطن العربي تثير بعض الإشكاليات، فالدولة تقوم على أساس حدودها التي رسمتها لها القوى الاستعمارية[1] (انظر الفصل الثاني) والتي ضربت بعرض الحائط السياسات المحلية والجماعات العرقية والقومية والدينية. ومن ثم، فالدولة لا تعكس جماعة سياسية بكل أساساتها الدينية والقومية والعرقية؛ لكنها ببساطة ترى إنها قوة اتحادية وهي المصدر الشرعي الوحيد للسلطة السياسية ونجم عن ذلك ضعف الجماعات الوسطية التي تسهم في المجتمع المدني والديمقراطية.

إن الدولة التي تشكل بديلاً عن المجتمع المدني وتقوم بشكل أساسي على الحدود الجغرافية تحد التعددية في بعدها السياسي فقط. والتعددية السياسية مهمة لكنها لا توجد بمعزل عن المؤسسات التعددية المستقلة وكذلك التعددية الاجتماعية وهذا هو ما يحد من المفهوم السياسي في الوطن العربي. ومن أمثلة التعددية السياسية المحدودة نجدها في مفهوم القومية اللبنانية الذي يعزز العلمانية على المستوى السياسي فقط، وكذا في المواطنة المصرية التي تنظر للمواطنة السياسية باعتبارها أسمى أشكال المواطنة (انظر الفصلين السادس والسابع). لكن التعددية تتجاوز السياسة؛ فهي اجتماعية وثقافية واقتصادية.

تواجه الديمقراطية في الوطن العربي العديد من التحديات. فغياب المؤسسات التي تساهم في الديمقراطية (انظر الفصل الثالث) جعل منها مفهوماً نخبوياً يعتمد على هوى هؤلاء الذين يجلسون في كرسي السلطة. لكن الديمقراطية تحتاج إلى تنمية اقتصادية واجتماعية وكذلك تحتاج إلى زيادة الوعي السياسي. لقد كانت التنمية الاقتصادية في الوطن العربي مرتبطة بجماعات النخبة، وجاءت التطورات الاقتصادية

الكبرى من الإيجار الاقتصادى Economic rent، كما فى دول الخليج. وهذا الإيجار الاقتصادى أحدث تأثيراً كبيراً على البلدان الغنية والفقيرة فى الوطن العربى. الدول الفقيرة على صلة مباشرة مع هذا الإيجار الاقتصادى من خلال التحويلات المالية الخاصة بأبنائها من العمال والمهنيين بالخارج [٢]. ومع أن التنمية الاقتصادية بمفردها لا يمكن أن تنتج ديمقراطية (انظر الفصل الثانى)، إلا أنها مهمة للغاية فى تكوين جماعات ومؤسسات تشجع الديمقراطية. كما أن التنمية الاقتصادية بمعزل عن سلطة الدولة يمكن أن تخلق الثروات، وتعزز من استقلالية الأشخاص. وتشجع الفردية وكلها عناصر ضرورية لتحقيق الديمقراطية. والديمقراطية تحتاج أيضاً إلى شروط اجتماعية تسهم فى بناء الحرية الفردية والمساواة. وغياب الجماعات والمؤسسات التى تعزز الاستقلالية الاجتماعية والاقتصادية عن الدولة يخلق فراغاً فى التنمية الاجتماعية والاقتصادية ويزيل الأرضية التى تشجع الديمقراطية.

كما أن أسلمة الديمقراطية شكلت إشكالية أخرى فى الوطن العربى (انظر الفصول الثانى والثالث والرابع والخامس). فالدين بطبيعته ليس أداة ديمقراطية وهو لا يساند التعددية. لذا فإن أسلمة الديمقراطية لم تكن سوى أداة للوصول إلى غاية إرساء دعائم الدولة الإسلامية. وصار الإسلام بديلاً عن الديمقراطية عن طريق تقديم نفسه باعتباره آلية سياسية للحكم ولتيسير تنمية العلاقات السياسية (انظر الفصول الثانى والرابع والخامس). بيد أن التفكير الدوجماتى والديمقراطية لا يمكن أن يتحدا بسبب طبيعتهما ووظائفهما المتعارضة.

إن تنامى الدين السياسى كما هو فى حالة الإسلام السياسى (انظر الفصل الثالث)، وظهور الكنيسة كبديل سياسى كما هو فى حالة الأقباط، والتطابق السياسى بين الموارنة والمسيحية فى لبنان (انظر الفصل السادس) قللت من المسافة بين الدولة والمجتمع. ونتج عن ذلك ظهور نموذج سياسى واحد وهو نموذج الدولة. وفى هذه الحالة تعمل المؤسسات المجتمعية الأخرى مثل الكنيسة أو الجامع والتى تمثل التعددية فى المجتمع المدنى -تعمل ببساطة على اتباع خط سير الدولة أو محاولة السيطرة على الدولة. كما أن الطوائف الدينية بدلاً من أن تكون جزءاً من المجتمع المدنى الذى يعزز التعددية والديمقراطية والمساواة، نجدها تتحول إلى مؤسسات سياسية تدافع عن مصالح أديان أو طوائف بعينها فقط (انظر الفصل السادس).

وفى هذا السياق، بدا تنامى الإسلام السياسى أساساً كأداة سياسية لقيام الدولة الإسلامية. فالإسلام السياسى لم يكن حركة معارضة. بل هو بديل سياسى يسعى لاقتناص سلطة الدولة. غير أن محاولات الإسلام السياسى للهيمنة على الانتخابات والاتحادات والنقابات (انظر الفصل الرابع) تعد مؤشرات بارزة على أن غاية الإسلام السياسى ليس فقط الاستيلاء على سلطة الدولة، وإنما التأثير على المجتمع المدنى أيضاً.

ونتيجة لتأثيرات الإسلام السياسى، ظهرت بعض المشكلات الناجمة عن طبيعة التوجه القومى فى الوطن العربى. فمن المفترض أن القومية تقوم على أساس اللغة والثقافة. ولكن فى الوطن العربى ثمة صلة وثيقة بين الدين واللغة. فاللغة العربية هى لغة القرآن وإحدى القوة الروحية للقرآن تكمن فى لغته العربية. ومن ثم توجد علاقة مباشرة بين اللغة والدين. حيث إن اللغة العربية هى إحدى معجزات القرآن ومحور أساسى من محاور أفكاره. هنا اللغة لا تعنى ببساطة مجرد كلمات، لكنها تتضمن مفاهيم وتحتوى على الأطُر الفكرية.

والثقافة هى المكوِّن الثانى من مكونات القومية، وهنا تتضح العلاقة بين الإسلام والعروبة (انظر الفصل السابع). ولقد فشلت كل الجهود الرامية إلى علمنة العروبة لأن الإسلام محور مركزى فى مفهوم العروبة.

لكن فى الغرب، الوضع مختلف. فرغم أن المسيحية كان لها إسهاماتها البارزة فى الثقافة الأوربية؛ لكن هناك لا توجد نفس العلاقة المباشرة بين اللغة والدين. كما أن المسيحية ليست أساساً للثقافة البريطانية أو الألمانية بنفس الطريقة التى أسهم بها الإسلام فى العروبة. ولذا فهناك اختلاف كبير بينهما فيما يتعلق بالصلة بين الدين والثقافة. ومن ثم يمكننا أن نبرهن أن القومية فى الغرب هى نتاج لظروف اقتصادية واجتماعية. بينما القومية فى العالم العربى تقوم على اللغة والثقافة المرتبطين ارتباطا وثيقا بالدين. وهذا يبرز بجلاء فى أسلمة القومية العربية وفى لبنان المسيحى المارونى. فالقومية فى الوطن العربى مرتبطة برباط وثيق بالدين.

هذه القومية من خلال علاقتها الوطيدة بالدين تحد من التعددية. كما أن الترويج للغة والثقافة باعتبارهما الأسس الشرعية الوحيدة لتكوين الهوية وتجاهل تأثير الدين

أدى إلى ظهور بعض الإشكاليات. لا يمكننا إنكار أن القومية تسهم فى عملية بناء الدولة والتأكيد على هويتها التكاملية، بيد أن صلتها الوثيقة بالدين الإسلامى وطبيعتها غير التعددية لجم عنها استبعاد من يتبعون العقائد الأخرى. وفى حالة الإسلام السياسى، أضحى الدين هو العامل المحدد للقومية؛ أو طبقاً لكلمات سيد قطب «القومية هى الإسلام» (انظر الفصل الثالث).

هذا المفهوم حصر القومية داخل نطاق المسلمين فقط، ولم يتح سوى هامش ضئيل من التعددية، كما عمل على تهميش الأقباط والموارنة، وأسس نموذجاً للمشاركة السياسية يقوم على التسامح وليس المساواة. وهكذا تبرز الصعوبات التى واجهت المسيحيين العرب من جراء القومية بدلالتها الدينية وطبيعتها المتعصبة.

يعيش المسيحيون العرب فى ظل دول سلطوية تتسم بنُظمها شبه الديمقراطية وبمجتمعها المدنى الهزيل وسيادة الدين السياسى الفعال؛ والسياسة هى القوة الدافعة كما أن الإسلام السياسى هو العامل الأكثر تأثيراً فى صياغة نظام الدولة والتأثير على المشاركة السياسية (انظر الفصل الخامس). والدين بطبيعته ليس ديمقراطياً ولا تعدديا. والدين يروج لنظام سياسى يحد من مفهوم الانتماء للدولة وكذلك من درجة التفاعل والتضامن السياسى. كما أن تدين القومية بالإسلام (الأسلمة) أو المسيحية ـ كما فى حالة الإسلام السياسى والموارنة ـ أدى إلى تراجع القومية كمفهوم سياسى يمكنه أن يساند التعددية ويساهم فى للمجتمع المدنى الذى يشجع الديمقراطية. أما المواطنة ـ كمفهوم سياسى ـ فهى لا توجد سوى فى أذهان النخبة وتفتقد إلى القوة التى تحولها إلى حقيقة واقعة.

من هذا المنطلق فإننى أقترح «المواطنة الديناميكية» كصيغة سياسية جديدة. و«المواطنة الديناميكية» مفهوم عربى للمواطنة. وإننى استخدم كلمة «عربى» لأعكس سياق الوطن العربى بأكمله. ولا يعنينا هنا الشكل الليبرالى أو الجمهورى أو الاشتراكى أو الجمهورى الجديد أو غيرها من الأشكال الأخرى للمواطنة لأنها ظهرت فى ديمقراطيات ليبرالية أو فى ظل سياق غربى غير متوافر فى الوطن العربى [٣]. ما يعنينا هنا تنمية مفهوم محلى للمواطنة يمكنه أن يندمج داخل إطار السياق السياسى القائم.

ورغم أن النظام السياسى الحالى هو نتاج للتحديث، إلا أن صياغة مفهوم محلى الصنع للمواطنة الديناميكية سوف يساعدنا فى التعبير عن أيديولوجيتنا السياسية بألفاظنا وتعبيراتنا الخاصة.

إن عملية المواطنة الديناميكية تقوم على مفهوم شامل للمواطنة لا ينحصر فى المنحى السياسى وحده. وعندما يتحرك النظام السياسى تجاه الديمقراطية ويتولد التنوع والتعددية فى مجتمع مدنى قوى، يصبح مفهوم المواطنة الديناميكية متاحاً. ولذا فإن تطوير للمجتمع المدنى يعد ركيزة أساسية فى مفهوم المواطنة الديناميكية.

## ١ ـ المجتمع المدنى فى الوطن العربى

فى الوطن العربى، لا يُنظر دائماً إلى المجتمع المدنى بنظرة إيجابية. ويمكن تلخيص التصورات العربية بشأن المجتمع المدنى فيما يلى:

**أولاً:** المجتمع المدنى يرتبط بقيم الحرية والتحررية فى مواجهة الدولة التى تمثل قمة الدكتاتورية.

**ثانياً:** المجتمع المدنى مهموم بالشؤون الشخصية للفرد بينما تركز الدولة على الشؤون العامة. وفى هذا السياق، أصبحت التحررية والتقدم نحو الديمقراطية مرتبطين بالفردية والمصلحة الشخصية.

**ثالثاً:** التنظيمات الجديدة للمجتمع المدنى مثل النقابات والاتحادات والمنظمات غير الحكومية تقف فى معارضة التنظيمات التقليدية الدينية والقبلية للمجتمع الأهلى [٤]. ومن الواضح أن المناطق الرئيسية التى تشغل بال العرب هى مناطق الصراع أو الاختلاف الملحوظ بين القيم الغربية والقيم العربية، وبين الدولة والمجتمع وكذا بين تنظيمات للمجتمع الجديدة والقديمة.

تماشياً مع الأفكار السابقة، يعتقد بعض العرب بعدم وجود المجتمع المدنى فى الخبرة الإسلامية؛ حيث إن للمجتمع المدنى هو ثمرة لليبرالية والرأسمالية والعلمانية فى إطار السياق الغربى. وهو مفهوم غربى ظهر لمساندة عملية الفصل بين الدين والدولة؛ وهو يتصل بالديمقراطية الليبرالية الغربية ويعمل ضد النظام السياسى الشمولى فى

الغرب[٥]. والمجتمع المدنى يضم المظاهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لهذه المبادئ الغربية التى تفسد المبادئ الإسلامية. حتى أن تعبير «مدنى» استمد من صراع الشعوب الغربية ضد سلطوية الكنيسة التى استولت على كل السلطة فى قبضتها. ومن ثم فإن «المدنى» هو المعارض لنفوذ السلطات الدينية والدنيوية وهو أمر غير موجود فى الإسلام. فالإسلام دين شمولى لا يفصل الدين عن الدولة (انظر أيضاً الفصل الثالث)[٦]. وثمة مزاعم أخرى بأن المجتمع المدنى يقوم على الأحزاب والتعددية (انظر الفصل الثالث) بينما الإسلام السياسى لا يعرف سوى حزبين. حزب الله وحزب الشيطان والإسلام يرفض فكرة الأحزاب. فشغل الإسلام الشاغل هو وحدة الأمة[٧].

وعلى الجانب الآخر يرى ممثلو الرأى الآخر أن المجتمع المدنى موجود فى الخبرة الإسلامية قبل أن يتطور المفهوم فى الغرب. وهم يسجلون أنه سواء كمفهوم أو كمؤسسة كان فى قلب الدولة الإسلامية الأولى وتطور عبر السنين من خلال ممارسات للمجتمع الإسلامى. ولقد أقام الإسلام مؤسسات مستقلة كالمساجد وكذا مصادر تمويل مستقلة كالأوقاف والتى كان باستطاعتها تنمية المجتمع المدنى. وفى مساعيه لدعم فكرة أن الدين يرتبط برباط وثيق بالمجتمع المدنى، يشير كمال السعيد (انظر الفصل الثالث) إلى أن الدين هو أداة التجديد فى الوطن العربى. وهو يستبدل بكلمة «مدنى» كلمة «أهلى» لتجنب التداخل مع التطور التاريخى للمجتمع المدنى فى الغرب والذى يقوم على الفصل بين الدين والدولة. ويتضمن المجتمع الأهلى التمكين، والتشجيع والاستقلالية عن الدولة ويقود إلى نشاط اجتماعى من خلال العائلة والقبيلة الأكثر اتساعاً. لقد ثبت يقيناً أن استبعاد الدين عن المجتمع المدنى هو ببساطة إضعاف له. فمعظم المنظمات غير الحكومية فى الوطن العربى ذات طبيعة دينية وإسهامها فى النشاط الاجتماعى ينبع من دوافع دينية وليست اقتصادية[٨].

يعتقد طارق البشرى أن للمجتمع الأهلى كان عاملاً حاسماً فى الخبرة الإسلامية. فهو مجتمع يعبر عن مصالح عامة تتسم بالتنوع والتعددية. وهو يعمل داخل إطار المجتمع ولا يحل محله؛ كما يظل مستقلاً دون التصادم مع المؤسسات السياسية. إن المجتمع الأهلى يظهر من جرَّاء بعض الظروف الاجتماعية ويعبر عن الصلة بين العقيدة

الدينية والنظام القيمى [٩]. ويكمن دور المجتمع الأهلى فى الإسلام فى مهمة تصحيح العلاقة بين السلطة والمجتمع ووضعها على مسارها الصحيح. كما أن النشاط الأهلى شديد الصلة بالشريعة الإسلامية والتى هى مصدر النشاط الأهلى نفسه [١٠]. وفى هذا السياق، يصبح للمجتمع المدنى (المجتمع الأهلى) محصوراً فى نطاق العقيدة والشريعة الإسلامية. هذا الانحصار يعزز من المجتمع المدنى الطائفى ويضعف من جوهر المجتمع المدنى الذى يقوم على التطوعية والتعددية والتسامح والحرية.

إن أسلمة المجتمع المدنى تقوم على مفاهيم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (انظر الفصلين الثالث والرابع)، والمسئولية الجماعية للأمة والأوقاف الإسلامية والدور الشامل للمسجد، كل هذه المفاهيم تخلق مجتمعاً يقوم على الثقافة والعقيدة الإسلامية[١١].

ما يقترحه البشرى وهويدى والسعيد وموسى وجعفر أن المجتمع المدنى العلمانى الخاص بالغرب غير قابل للتطبيق فى الوطن العربى. ففى هذه المنطقة يكمن الإسلام فى مركز السياسة والمجتمع. ولقد حاولوا أن يتفهموا الظروف التى أدت إلى ظهور المجتمع المدنى فى الغرب وأن يُوجدوا بديلاً إسلامياً له. فصار الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مسئولية شخصية (انظر الفصل الثالث). كما أن عملية انتزاع أى أيديولوجية من سياقها تعد قضية محل جدال؛ إذ يزعم الإسلام السياسى بغير صواب أن ثمة إمكانية لفصل الأيديولوجية السياسية والتطور التكنولوجى الغربى عن أنظمتها الاجتماعية والأخلاقية (انظر الفصول الثانى والثالث والرابع). ولذا فإن أسلمة للمجتمع المدنى هى توجه غير ملائم لأنها تتجاهل الحقائق الاجتماعية الأساسية. غير أن المجتمع المدنى المحلى ينبغى أن يظهر فى إطار سياقه التاريخى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى والدينى، ولكن دون أسلمته. ولكن، بلا شك ليس من الحكمة أن نفترض أن المجتمع المدنى فى الوطن العربى يجب أن يجتاز نفس التطورات التاريخية التى اجتازها فى الغرب. فالمجتمع المدنى فى الوطن العربى ليس مجرد عبوة سابقة التجهيز أو فكرة متكاملة نستطيع أن نفرض تطبيقها بكل ما فيها، بل هى عملية تقوم على توافر عدة ظروف وشروط اجتماعية واقتصادية وسياسية.

إن أسلمة للمجتمع المدنى أو استبداله بتعبيرات إسلامية سوف يكرر مشكلات الماضى ويسهم إما فى محاكاة وتقليد الغرب بمصطلحات إسلامية أو يؤدى إلى تطبيق غير مناسب للمفهوم الغربى بما فى ذلك من تشويه له. فالمنظمات التطوعية وحدها لا يمكنها أن تشكل مجتمعاً مدنياً. كما أن جوهر للمجتمع المدنى يتجاوز مجرد مجموعة من النوايا الطيبة ودفع الزكاة.

## ٢ـ تعريف المجتمع المدنى

رغم ما يثيره مصطلح «المجتمع المدنى» من تشويش وارتباك، إلا أن ثمة تعريفات للمجتمع المدنى فى العالم العربى. وتبعاً لأحد هذه التعريفات فإن المجتمع المدنى يقوم على التطوعية التى تشكل البنية الاجتماعية، كما يقوم على المؤسساتية ممثلة فى المؤسسات الوسطية التى تعمل فى السياق الاجتماعى والسياسى، وكذلك الاستقلال عن السلطة السياسية، وأخيراً العمل الجماعى كفريق واحد [١٢]. ومع أن هذا التعريف للمجتمع المدنى يمدنا بهيكل واضح للمفهوم، نجده يركز فقط على العناصر التى تشرح وتفسر هذا المفهوم دون أن يتطرق إلى تحليل السياق الاجتماعى والسياسى الذى يظهر فيه.

وطبقاً لرؤية أخرى، المجتمع المدنى هو قطاع من الناس غير المتضامنين فى أو مع المنظمات التى تسعى للحصول على السلطة والحكم السياسى. وهذه الحياة المدنية شديدة الاتصال بالسياسة لأنها تهدف إلى تكوين مجتمع يلبى احتياجات الشعب. وهى السلطة التى تعمل على خدمة الناس وتعزز الاستقرار والسلام الاجتماعى. وفى هذا السياق يرتبط النشاط الاجتماعى بالسياسة من منظور احتياجات الناس بدلاً من منظور السلطة والسيطرة. وهدف للمجتمع المدنى هو تحقيق مجتمع ديمقراطى تسود فيه التنمية ويراعى الطرق السلمية لتبادل وانتقال السلطة [١٣].

هذا التعريف للمجتمع المدنى يحد المفهوم فى حدود النشاط الاجتماعى السياسى الذى يركز جل اهتمامه على التنمية ويعتقد بأن النشاط السياسى ذا الطبيعة الاجتماعية لا يجب أن يسعى للوصول إلى السلطة. وإننى أعتقد أن هذا التعريف يتسم بالطابع

النظرى، لأن التنمية لها علاقة وثيقة بالسياسة وليس ثمة نشاط سياسى مجرد ومنزه عن السلطة.

تتركز التعريفات السابقة على بنية المفهوم فى التعريف الأول، وعلى المظهر الاقتصادى فى الحالة الثانية. ولقد ظهرت تعريفات جديدة لديها اهتمام واضح بفحص العلاقة بين المجتمع المدنى كمفهوم ظهر فى الغرب له صلة بعملية التحديث وبين البيئة العربية بما فيها من صراع بين القيم التقليدية والتنظيمات الحديثة. ويعلق سعد الدين إبراهيم بأن للمجتمع المدنى يتكون من المنظمات التطوعية التى تملأ المجال العام بين الدولة والأسرة وتلتزم بمصالح أعضائها فى سياق من الاحترام والتسامح والإدارة السليمة للتنوع والاختلاف [١٤]. ويبدو أن إبراهيم قد جمع بين قيم الأسرة التى تشكل السياق الاجتماعى وبين الدولة بما لها من تنظيمات سياسية. الأولى تمثل التقاليد والثانية تمثل المعاصرة.

وفى خطوة أكبر نحو تقديم مفهوم معاصر، تُعرف أمانى قنديل المجتمع المدنى بأنه المنظمات الاجتماعية التطوعية غير الإرثية وغير الحكومية؛ ومهمة المجتمع المدنى هى العناية بالأفراد وهو يكمن بين المؤسسات الحكومية والإرثية [١٥]. بينما يعتقد محمد عابد الجابرى أن المجتمع المدنى ينظم العلاقة بين الأفراد على أساس الديمقراطية؛ كما أن الحكم يقوم على الأغلبية السياسية التى تحترم الحقوق السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية للمواطنين [١٦]. وكلا التعريفين لهما علاقة وثيقة بالمعاصرة. التعريف الأول يركز على المؤسسات الحديثة والتعريف الثانى يعتبر الديمقراطية أداة سياسية تُنظم هذه المؤسسات. ومن ثم فإن المجتمع المدنى فى هذا السياق هو مجتمع المؤسسات الحديث.

وفى تحليل أكثر شمولاً ينتقل إلى الجدال بين البيئة التقليدية وبين عملية التحديث، يشير عزمى بشارة إلى أن المجتمع المدنى هو محاولة لفك الاشتباك بين المسئوليات المتصارعة للفرد كمواطن فى علاقته بالدولة وبالمجتمع الأوسع. للمجتمع المدنى هو الطاقة التى تظهر من هذا التناقض وتساعد على سد الفجوة [١٧]. ويتوصل الصبيحى فى مساندته لحجة بشارة إلى أن المجتمع المدنى هو كل المؤسسات والتنظيمات

الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى لا تخضع مباشرة لسلطة الدولة. وهذا المجال يضيق ويتسع تبعاً للسياق المصاحب. وفى هذا الهامش يمكن للأفراد تنمية هواياتهم ومهاراتهم الإبداعية. فدائماً ثمة منطقة بين الفرد والجماعة وبين المستوى الاجتماعى والمستوى السياسى. هذه المناطق هى ما يمكننا أن ندعوها المجتمع المدنى [١٨].

رغم أن تعريفات للمجتمع المدنى المذكورة هنا تتضمن حيزاً متسعاً من الأفكار، ولكن باستطاعتنا أن نؤكد أن ثمة اتجاهين رئيسيين يشكلان لب هذه التعريفات: الرؤية التقليدية التى ترى فى قيم للمجتمع العربى جذور هذا المفهوم، والرؤية الحديثة التى تربط المجتمع المدنى بعملية التحديث. وكلتا الرؤيتين بهما قدر من الصواب، غير أننى لن أهتم بالمقارنة بينهما ولكن بالأولى سأقدم مفهوما يراعى قيم بيئتنا المتميزة كما يستفيد من خبرات المجتمعات الأخرى. هذا التعريف للمجتمع المدنى لا يجب أن يكون مجرد نسخة من خبرات الشعوب الأخرى أو صورة من التطورات التاريخية للمجتمعات الأخرى. ومن هذا المنطلق يمكن القول إن المجتمع المدنى يتضمن المنظمات والهياكل غير الحكومية المتصلة بالجماعات الاجتماعية والاقتصادية والدينية. المجتمع المدنى هو الأرضية التى من خلالها يمكن للأفراد والجماعات تنمية هواياتهم الخاصة ومهاراتهم الإبداعية التى تتيح لهم تحقيق المساواة والعدالة والتعايش المستمر.

## ٢ـ تطور المجتمع المدنى فى العالم العربى الحديث

يرجع تطور المجتمع المدنى الحديث فى العالم العربى إلى النصف الثانى من القرن التاسع عشر [١٩]. فقد أسهم الاستعمار فى تطوير المجتمع المدنى فى الوطن العربى. ونتيجة للرغبة فى النضال ضد القوى الاستعمارية تشجعت النقابات والحركات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على تنظيم أنفسها من أجل الحصول على الاستقلال [٢٠]. وفى تحركها نحو الاستقلال، كانت هذه العلاقات على وعى بالعلاقة بين الديمقراطية والاستقلال، لذلك فقد طالبوا بالدساتير لترسيخ أدوات الديمقراطية. ولقد آمنوا بأن الأمة هى مصدر السلطات وهذا لن يتأتى إلا بواسطة الديمقراطية. ومن ثم، فقد نشأت علاقة جديدة بين هذه الحركات والاتجاه الدستورى. هذا التطور أضفى الشرعية على العلاقة بين المجتمع المدنى والنشاط

السياسى . وبرغم أن هذه المطالب الدستورية ساعدت على تطور المجتمع المدنى وتعزيز مفهوم المشاركة العامة، إلا أن هذه العملية كانت محدودة فى نطاق النخب الثقافية والسياسية ولم يهتم بها الرأى العام فى تلك الفترة[٢١].

وفى الفترة ما بين الثلاثينات والخمسينات من القرن الماضى اجتاز المجتمع المدنى تطورات جديدة . فمن خلال مساندة النقابات والاتحادات، انفتحت الكثير من المنظمات المدنية أمام الجماهير . كما شهدت تلك الحقبة ظهور حركات اتسمت بالطابع الأيديولوجى والدينى (انظر الفصل الرابع) وبالحضور القوى للأقليات الدينية والعرقية فى مؤسسات الدولة علاوة على الأحزاب الراديكالية المعارضة[٢٢]. بيد أن فشل الأنظمة السياسية فى تلك الفترة نتيجة لغياب الديمقراطية وتدخل القوى الاستعمارية وضغوط الأحزاب المعارضة بالإضافة إلى تفاقم الفجوة الاقتصادية بين النخبة الحاكمة وبين الجماهير، وكذا الخطر الوشيك الناجم عن الوجود الإسرائيلى، كل هذه العوامل أدت إلى تراجع للمجتمع المدنى وبداية الاتجاهات الدينية والأيديولوجية فى السيطرة على النشاط المدنى[٢٣]. وفى الفترة ما بعد الاستقلال وظهور الحكم العسكرى، سيطرت الدولة على الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأضحت مؤسسات الدولة فى معظم البلدان العربية هى البديل عن المجتمع المدنى .

أما فى العقدين الماضيين، فنجد أنه مع انسحاب وتراجع دور الدولة فى الخدمات الاجتماعية والاقتصادية نتيجة للتحولات الاقتصادية، وكذلك تزايد الوعى القومى بين منظمات المجتمع المدنى والتنامى المتثاقل الخطى للديمقراطية وظهور منظمات حقوق الإنسان وتزايد أعداد المتعلمين وتعاظم المشاركة السياسية، كل هذه العوامل أعدت وهيأت الوطن العربى لإحياء المجتمع المدنى .

## ٤ ـ منظمات وتنظيمات المجتمع المدنى:

يدور جدال فى الوطن العربى بشأن دور التنظيمات القديمة . مثل الولاءات القبلية والعقائد الدينية والالتزامات المهنية والانتماء لمدينة أو منطقة . ومن جهة أخرى دور

التنظيمات الجديدة الخاصة بالمجتمع المدنى مثل المنظمات غير الحكومية والأحزاب السياسية والاتحادات. وقد لاحظ الصبيحى أن التنظيمات القديمة أسهمت فى تراجع المجتمع المدنى، كما أن الانتماء لعشيرة أو قبيلة أو حتى جماعة دينية يؤدى إلى وجود ولاء بديل يعارض ويعوق عملية التحديث الضرورية لتطور ونمو المجتمع المدنى. كما أن هذه الانتماءات تعوق تنمية الدولة القومية، وهى ضرورية للمجتمع المدنى. وكذا فإن هذه الولاءات العرقية والقبائلية تخلق انشقاقات وانقسامات ينتج عنها خلل وعدم اتزان سياسى وانهيار الدولة وتؤدى أيضا إلى تراجع المذهب الفردى وظهور القبيلة كوحدة سياسية واحدة[٢٤].

ومع أن وجهه النظر هذه صحيحة جزئيا، يمكن للمرء أن يزعم بأن التنظيمات القديمة يمكنها أن تسهم فى تطور المجتمع المدنى. وقد سجل سيف الدين إسماعيل أنه فى بداية الإسلام لم يتم تدمير كل التنظيمات القديمة، بل بالأحرى عمل الإسلام على تجاهل المظاهر السلبية فيها وتطوير المظاهر والجوانب الإيجابية. ورغم أن الإسلام شن هجوما على العصبيات العشائرية والعصبيات القبائلية، إلا أنه أبقى على استخدام الهياكل القبلية بطرق إيجابية داخل البنية الدينية الجديدة[٢٥]. ومن ثم فإن تطوير المجتمع يمكن أن يقوم على تطوير التنظيمات القديمة بدلاً من تدميرها. ومثال على ذلك نجده فى تطوير الجيش الحديث فى العديد من البلدان العربية الذى لم يقم بحل وإلغاء التنظيم القديم للدفاع. وهكذا فإن تطوير المجتمع المدنى يجب أن يبدأ من التنظيمات والهياكل القديمة ويبنى على أساسها. فالجديد ليس بديلا عن القديم، فثمة احتياج لكليهما من أجل تطوير المجتمع المدنى. وكما أن السياسة ليست بديلاً عن المجتمع المدنى ـ مع أن هذا هو الواقع فى معظم البلاد العربية مما أدى إلى تراجع وتدهور للمجتمع المدنى ـ كذلك التنظيمات والهياكل الجديدة ليست بديلاً عن مثيلتها القديمة[٢٦].

من الواضح أن تطور الدولة القومية فى الوطن العربى لم يلغ البنية القديمة ولكن بالأحرى - ومع طبيعة الدولة السلطوية - كانت التنظيمات القديمة هى المنفذ للهروب من خناق الدولة. فالتنظيمات القديمة لم تكتف بتقديم الملجأ للشعب فقط وإنما أيضاً

أسهمت فى عملية التحديث (انظر الفصل الثانى). ويستخدم الصبيحى نموذج اليابان ليبرهن على أن التنظيمات القديمة يمكنها المساهمة فى التحديث. وفى فلسطين ومع غياب السلطة وهياكلها، حافظت التنظيمات القديمة على مستوى من التحديث [٢٧]. بيد أن العلاقة بين التنظيمات القديمة والحديثة فى الوطن العربى تمتد وتتسع إلى ما وراء المظهر السياسى. فهى أساس التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ومن ثم أعتبر هذه العلاقة بمثابة فكرة مركزية فى تفهم المجتمع المدنى وكذا إمكانية تطويره فى الوطن العربى. وفى هذا السياق يُعتبر التحضر (التمدين) عنصراً حاسماً فى فهم هذه العلاقة نظراً لأن التنظيمات القديمة ترتبط بصلة وثيقة مع البيئة الريفية بينما التنظيمات الجديدة لها علاقة بالتنمية الحضرية.

ورغم تنوع تعريفات المجتمع المدنى كما ذكرت من قبل، فإن التحول نحو الحضر (التحضر) يعد مفتاحاً إلى تطوير المجتمع المدنى. لكن الطبيعة الشائكة والدقيقة لهذه العلاقة بين المجتمع المدنى والتحضر هى محل جدال آخر [٢٨]. والتحضر Urbanization أو بمعنى أدق الشخصية «الحضرية/ ريفية» للمدينة العربية يتحكم فيها عنصران أساسيان. **الأول**: العلاقة بين الثقافة العربية الإسلامية وبين الديمقراطية. ليست كنظام سياسى. ولكن بالأحرى من خلال علاقة كل منهما بالمجتمع المدنى وعلاقته بالتحرر والحرية العامة. **الثانى**: العلاقة بين الطبقة الوسطى والمجتمع المدنى حيث إن الطبقة الوسطى تساهم فى تعزيز الديمقراطية وفى التنمية الاقتصادية المستقلة وهى عوامل ضرورية فى المجتمع المدنى ولكن طبيعة حالة الطبقة الوسطى فى السياق العربى يختلف عن الواقع الغربى حيث أن الطبقة الوسطى العربية غير قادرة على تشكيل جماعة ضغط مستقلة قادرة على التأثير فى المجتمع المدنى [٢٩].

لقد تحول الوطن العربى نحو الحضرية بمعدل مذهل. وهذا التطور أثر على المجتمع المدنى بطرق عديدة. والجدول التالى يشرح التطور الحضارى فى الوطن العربى.

شكل (٨ - ١) التحضر في البلدان العربية (نسب مئوية ومعدلات نمو)

| المؤشرات | تعداد السكان في الحضر (نسبة مئوية من التعداد الكلي للسكان) | | | معدل النمو للسكان في الحضر (نسبة مئوية) | |
|---|---|---|---|---|---|
| | ١٩٥٠ | ١٩٦٠ | ١٩٩٣ | ٢٠٠٠ | ١٩٦٠-١٩٩٣ | ١٩٩٣-٢٠٠٠ |
| المفردة | | | | | | |
| السعودية | ٩ | ٣٠ | ٧٩ | ٨٢ | ٧,٦ | ٣,٦ |
| الكويت | ٥١ | ٧٢ | ٩٧ | ٩٨ | ٦,٧ | ٠,٥ |
| البحرين | ٧١ | ٨٢ | ٨٩ | ٩٢ | ٤,١ | ٢,٩ |
| قطر | ٥٠ | ٧٢ | ٩١ | ٩٣ | ٨,٦ | ٢,٢ |
| الإمارات | ٢٥ | ٤٠ | ٨٣ | ٨٦ | ١٢,٠ | ٢,٧ |
| عمان | ٣ | ٤ | ١٢ | ١٩ | ٨,٠ | ٧,٧ |
| اليمن | ٢ | ٩ | ٣٢ | ٣٨ | ٦,٨ | ٦,٦ |
| الأردن | ٢٥ | ٤٣ | ٧٠ | ٧٥ | ٤,٩ | ٤,٧ |
| سوريا | ٣٥ | ٣٧ | ٥١ | ٥٥ | ٤,٤ | ٤,٤ |
| العراق | ٣٥ | ٤٣ | ٧٤ | ٧٧ | ٤,٩ | ٣,٦ |
| لبنان | ٤٠ | ٤٠ | ٨٦ | ٩٠ | ٣,٧ | ٢,٩ |
| السودان | ٦ | ١٠ | ٢٤ | ٤٧ | ٥,٣ | ٤,٧ |
| مصر | ٣٢ | ٣٨ | ٤٤ | ٤٦ | ٢,٩ | ٢,٦ |
| الصومال | ٣ | ١٧ | ٢٥ | ٢٨ | ٣,٨ | ٤,٣ |
| جيبوتي | | ٥٠ | ٨٢ | ٨٤ | ٧,٦ | ٢,٥ |
| الجزائر | ٢٥ | ٣٠ | ٥٤ | ٦٠ | ٤,٦ | ٣,٦ |
| تونس | ٣١ | ٣٩ | ٥٦ | ٦٠ | ٣,٦ | ٢,٧ |
| ليبيا | ٢٢ | ٢٣ | ٨٥ | ٨٨ | ٨,٣ | ٤ |
| المغرب | ٢٣ | ٢٩ | ٤٧ | ٥١ | ٤,٠ | ٣,٠ |
| موريتانيا | ٢ | ٩ | ٥١ | ٥٩ | ٩,٤ | ٤,٦ |
| الدول العربية | ٢٥ | ٣٠ | ٤٩ | ٥٤ | ٥ | ٤ |
| الدول النامية | | ٣٢ | ٣٦ | ٤٠ | ٣,٨ | ٣,٥ |
| الدول الأقل نموا | | ٩ | ٢٢ | ٢٩ | ٥,٢ | ٥,٣ |

| المؤشرات | تعداد السكان في الحضر (نسبة مئوية من التعداد الكلي للسكان) | | | معدل النمو للسكان في الحضر (نسبة مئوية) | |
|---|---|---|---|---|---|
| دول جنوب الصحراء الكبرى | ١٥ | ٣٠ | ٣٤ | ٥,٠ | ٤,٩ |
| الدول الصناعية | ٦١ | ٧٣ | ٧٥ | ١,٤ | ٠,٧ |
| العالم | ٣٤ | ٤٤ | ٤٧ | ٢,٧ | ٢,٥ |

**المصدر:** متروك الفالح، ٢٠٠٠، ص. ٥٦ .

من خلال هذا الجدول نرى أن التحول نحو الحضر قد بلغ ١٠٠٪ مع نهاية القرن العشرين فى عدة بلدان. وهذا التطور لا يعد تحضراً بشكل كامل بل هو بالأحرى حضر ريفى تبعاً لحقيقة أن معظم المهاجرين يعيشون فى الضواحى والمناطق المتطرفة من الحضر ويحتفظون بقيم ومعتقدات الريف. وبالتالى ينتج عن ذلك بيئة حضرية بشخصية ريفية. هذه الظاهرة تسهم فى تراجع المجتمع المدنى تبعاً لحقيقة أن المجتمع المدنى يتصل بعلاقة وثيقة مع المواطنة وبالتبعية يتصل بعلاقة وثيقة بالبيئة الحضرية التى من سماتها التطوعية والشرعية والمساواة. ويمكن البرهان على أن التطور السياسى والحضارى فى الوطن العربى فى النصف الثانى من القرن العشرين لم يستطع أن يتجاوز البنية القديمة أو تشييد هياكل جديدة ناضجة والنتيجة هى مجتمع مدنى هزيل.

من أبرز تنظيمات المجتمع المدنى الجديدة الأحزاب السياسية والنقابات والاتحادات والمنظمات غير الحكومية. وبوجه عام، فإن الأحزاب السياسية ضعيفة وفى حالات كثيرة ترتبط بعلاقة وثيقة مع الدولة. أحزاب المعارضة تفتقد مقومات الديمقراطية الداخلية وأحيانا تسلك نفس الأسلوب السلطوى الذى تتبعه السلطة تجاه من يعارضون آراءها. كما فشلت معظم أحزاب المعارضة فى الوطن العربى فى الانتخابات خلال العقدين الماضيين؛ لأنها تفتقر إلى المساندة الجماهيرية. خلال عام ١٩٩٣ فى اليمن والأردن والمغرب لم يستطع أى من أحزاب المعارضة تحقيق الفوز بعدد كاف من المقاعد فى برلمانات بلدانهم [٣٠]. وعادة ما يحصل الحزب الحاكم فى معظم البلاد العربية على أكثر من ٩٠٪ من الأصوات فى الانتخابات. على سبيل المثال، فى الانتخابات المصرية سنة ١٩٩٥ وسنة ٢٠٠٠ فازت أحزاب المعارضة بأقل من ١٥٪ من إجمالى

الأصوات. وفى بعض الحالات ترسم الدولة لأحزاب المعارضة الدور السياسى الذى عليهم أن يلعبوه داخل إطار سياستها. وفى هذا السياق، لا تخرج الأحزاب عن دائرة الدولة ومن ثم لا يمكن اعتبارها منظمات مجتمع مدنى [٣١]. ومن هذا المنطلق، يمكننى أن أؤكد أن دور الأحزاب السياسية كمنظمات مجتمع مدنى سوف يكون محدداً للغاية فى إطار النظام السياسى السائد فى الوطن العربى. فإذا لم تتوافر ديمقراطية حقيقية وممارسة فعلية لعملية تبادل وانتقال السلطة، فلن يكون للأحزاب السياسية سوى دور هامشى فى ظل النخبة الحاكمة (انظر الفصلين الثانى والسادس).

فيما يتعلق بالنقابات فهى تلعب دوراً حاسماً فى تطوير المجتمع المدنى فى الوطن العربى. وقد كانت النقابات هى البديل السياسى لجماعات الإسلام السياسى خاصة جماعة الإخوان المسلمين فى القرن الماضى (انظر الفصل الرابع). ورغم أهمية النقابات فى عملية بناء المجتمع المدنى، إلا أنها تواجه العديد من التحديات. حيث أدى تراجع التنمية الاقتصادية إلى انتشار البطالة والتى نتج عنها بالتبعية تناقص دور النقابات. والأمر يتطلب الآن ضرورة الإسراع بالتنمية الاقتصادية لكن ذلك يبدو صعباً للغاية أن يتحقق فى المستقبل القريب. من جهة أخرى اتصفت الديمقراطية بالضعف كما سيطرت النخبة الحاكمة على خطوات التحول الديمقراطى ونتيجة لذلك تعرضت النقابات للتسييس بالطريقة التى تخدم مصالح النظام القائم [٣٢]. بيد أن النقابات مازال لديها دور مركزى لتقوم به فى تعزيز المجتمع المدنى فى الوطن العربى. فالنقابات تتمتع باستقلالية مالية ومستوى مرتفع من التعليم والوعى السياسى. ففى السودان استطاعت النقابات سنة ١٩٦٤ و ١٩٨٥ أن تخلع الأنظمة العسكرية الحاكمة. وفى مصر والمغرب وتونس شكلت النقابات جماعات ضغط استطاعت التأثير على سياسات الدولة. وهكذا فإن العمل الذى قامت به النقابات على المستوى الوطنى والإقليمى أدى إلى تطورها وأصبح لها دور مؤثر داخل الدولة القومية وخارجها. ونتيجة للصلة الوثيقة للنقابات بالقطاعات الإنتاجية والخدمية، يصعب على السلطة أن تسحقها أو تستأصلها [٣٣].

إن الدور الهامشى للأحزاب السياسية جعل النقابات بديلاً عنها وهذا يفسر الجهود التى يبذلها الإسلام السياسى لفرض سيطرته عليها. هذه السيطرة تمنح الإسلاميين

المدخل إلى المجتمع المدنى وتمدهم بمنظمات سياسية قادرة على تغيير وخلع الأنظمة الحاكمة. وبغض النظر عن ضعف أو قوة النقابات، فهى إجمالاً مهمة فى تعزيز المجتمع المدنى. وهذا هو السبب الذى يدفع الدولة والإسلام السياسى إلى محاولة السيطرة عليها. فالدولة تستغل كل الوسائل للحفاظ على ولاء النقابات للنظام الحاكم، والإسلام السياسى يعتبر النقابات بديلاً عن الأحزاب السياسية وخطوة نحو التغيير السياسى.

أما المنظمات غير الحكومية فهى لديها قدرة أيضا على تنمية المجتمع المدنى فى الوطن العربى. ولقد أضحى دور المنظمات غير الحكومية بارزاً ومهماً فى مجال التنمية والمجتمع المدنى. كما أن انهيار الاتحاد السوفيتى، والترويج لاقتصاد السوق الحر والضغوط لتحقيق الديمقراطية أسهمت جميعاً فى تعزيز قوة عظمى واحدة ونموذج اقتصادى أحادى. وفى هذا السياق، اجتازت العديد من البلدان العربية ما يسمى عملية «التعديل الهيكلى» سعياً للتعافى من التدهور الاقتصادى ولتلبية رغبات الجماهير. ولقد تطلبت هذه التعديلات الهيكلية أن تنسحب الدولة من العديد من مجالات الخدمات التى كانت تدعمها فيما سبق. وهذا الانسحاب خلق فراغا دخلته المنظمات غير الحكومية لتملأه عن طريق تقديم الخدمات التى تحتاجها الجماهير. وبالنظر إلى أعداد المنظمات غير الحكومية وكذلك ميزانيتها الإجمالية نجد مؤشراً على دور هذا القطاع فى الوطن العربى.

**شكل (٨-٢) عدد المنظمات غير الحكومية فى الوطن العربى فى التسعينات**

| البلد | عدد المنظمات غير الحكومية | السنة |
|---|---|---|
| مصر | ١٣٢٣٩ | ١٩٩١ |
| السودان | ٢٦٢ | ١٩٩١ |
| لبنان | ١٣٠٢ | ١٩٩٣ |
| فلسطين | ٤٤٤ | ١٩٩٢ |
| سوريا | ٦٢٨ | ١٩٩٢ |
| العراق | | |

| البلـد | عدد المنظمات غير الحكومية | السـنة |
|---|---|---|
| الأردن | ٥٨٧ | ١٩٩٢ |
| اليمن | ٢٢٣ | ١٩٩٢ |
| السعودية | ١٢٥ | ١٩٩٢ |
| الكويت | ٥٥ | ١٩٩٣ |
| قطر | ٣ | ١٩٩٨ |
| الإمارات | ٨٩ | ١٩٩٢ |
| البحرين | ٦٦ | ١٩٩٢ |
| سلطنة عمان | ١٦ | ١٩٨٩ |
| تونس | ٥١٨٦ | ١٩٩٣ |
| المغرب | ١٥٩ | ١٩٩٣ |
| الجزائر | | |
| ليبيا | | |
| موريتانيا | ٧ | ١٩٩٨ |
| الصومال | | |

Amani Qandil, Civil society in the Arab World, Washington DC: Civic us 1995, P.43

نلاحظ أن دول الخليج (الكويت، قطر، الإمارات، البحرين، عمان) لديها عدد صغير نسبيا من المنظمات غير الحكومية لأن هذه الدول بما لها من اقتصاد الإيجار rent economy يتاح لها أن تقدم العديد من الخدمات لشعوبها . بينما عدد المنظمات غير الحكومية فى بلدان مثل مصر ولبنان يشير إلى الدور الكبير للمنظمات غير الحكومية فى هذه البلدان . ويرتبط تأثير هذه المنظمات بأعدادها وقدراتها المالية على جلب التغيير السياسى والاجتماعى . والجدول التالى يشير إلى ميزانيات المنظمات غير الحكومية فى الوطن العربى.

## شكل (٨-٣) ميزانيات المنظمات الأهلية العربية (بالدولار)

| ميزانية المنظمة | مصر ٪ | المغرب ٪ | لبنان ٪ | السودان ٪ | دول الخليج ٪ | تونس ٪ | إجمالي الحالات ٪ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| حتى ٥,٠٠٠ | ٢٤,٨ | ١٩ | ٨,٨ | ٥٩,٥ | ١٢,٥ | ٤٢,٣ | ٣٥,٨ |
| من ٥,٠٠٠ إلى ٢٥,٠٠٠ | ٢٨,٥ | ٢٨,١ | ١٤,٧ | ٢٠,٤ | ٢٣,٤ | ٢٩,٢ | ٢٢,٤ |
| من ٢٥,٠٠٠ إلى ١٠٠,٠٠٠ | ٢٢,٦ | ١٦,٥ | ٢٥,٧ | ١٧,٦ | ٢٩,٧ | ١٦,٧ | ١٨,٦ |
| من ١٠٠,٠٠٠ إلى ٥٠٠,٠٠٠ | ١٩,١ | ١٥,٧ | ٢٤,٣ | ٢,٧ | ٢٠,٣ | ٩,٥ | ١٤,٥ |
| من ٥٠٠,٠٠٠ إلى أعلى | ٧,٦ | ٢٠,٧ | ٢٦,٥ | | ١٤,١ | ٢,٤ | ٨,٨ |

**المصدر** : شهيدة الباز ، المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الحادى والعشرين ، محددات الواقع وآفاق المستقبل ، القاهرة : لجنة المتابعة لمؤتمر التنظيمات الأهلية العربية ، ١٩٩٧ ، ص ٩٢ .

حوالى ٥٠٪ من المنظمات غير الحكومية المصرية تنتمى إلى إحدى الفئات الثلاث العليا فى ميزانيتها . ولأن مصر لديها مثل هذا العدد الضخم من المنظمات غير الحكومية ، لذا فهذه المنظمات تمثل كمية ضخمة من الأموال وفى لبنان ، تقع ٧٦,٥٪ من المنظمات غير الحكومية فى الفئات الثلاثة العليا فى ميزانيتها . وربما يرجع ذلك إلى أنشطة المجتمع المدنى المتوسعة خلال الحرب الأهلية . وهكذا فإن أعداد وحجم ميزانيات المنظمات غير الحكومية فى مصر ولبنان تعتبر مؤشرا على الدور المهم لهذه المنظمات فى المجتمع المدنى .

هذا الدور المهم الذى تقوم به المنظمات غير الحكومية فى تنمية المجتمع المدنى يتأكد بشكل متصاعد . غير أن مقدار الديمقراطية التى تمارس فى المنظمات غير الحكومية هو موضوع مثير للنقاش . فمع أن معظم رؤساء هذه المنظمات تم انتخابهم ، إلا أن أغلبهم

يمكثون فى مناصبهم لفترة طويلة بنفس أسلوب القادة السياسيين (انظر الفصل الثانى). وثمة جدال أيضا بشان إجراءات الانتخابات . ففى كثير من الأحيان ، تجرى الانتخابات بأسلوب ظاهرى وبصورة غير لائقة .

**شكل (٨-٤) مستوى الممارسة الديمقراطية داخل المنظمات غير الحكومية**

| ميزانية المنظمة | مصر ٪ | المغرب ٪ | لبنان ٪ | السودان ٪ | دول الخليج ٪ | تونس ٪ | فلسطين ٪ | إجمالي الحالات ٪ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| عدد الرؤساء منذ تأسيس المنظمة | | | | | | | | |
| ١-٥ | ٨٣,١ | ٩٣,٣ | ٧٣,٤ | ٩٢,٦ | ١٩,٨ | ٨٣,٢ | ٨٧,٥ | ٨١,٨ |
| ٦-١٥ | ١٥,٥ | ٥,٣ | ٢٠,١ | ١٤,٣ | ٣٠,٢ | ١٣,٨ | ١٠,٥ | ١٤,٥ |
| ١٦-٢٥ | ١,٣ | ٠,٧ | ٤,٣ | ٢,٠٠ | | ١,٩ | | ١,٤ |
| ٢٥ وأكثر | ٠,٢ | ٠,٧ | ٢,٢ | ١,٠٠ | | ١,٣ | ١,٠٠ | ٠,٧ |
| اختيار رئيس مجلس الإدارة | | | | | | | | |
| بالانتخابات | ٩٥,٥ | ٩٤ | ٨٦ | ٩٢ | ٩٤,٤ | ٩٤,١ | ٨٠,٥ | ٩٢,٠٠ |
| تعينه الحكومة | ٤,١ | ٢,٠٠ | ٢,٨ | ٢,٠٠ | ٥,٦ | ٤,٧ | ٢,٥ | ٣,٧ |
| تعينه جهة أخرى | | ٤,٠٠ | ١١,٢ | ٦,٠٠ | | ١,٢ | ١٥,٥ | ٤,٢ |
| اختيار أعضاء مجلس الإدارة | | | | | | | | |
| بالانتخابات | ٩٣,٦ | ٩٣,٤ | ٦٦,٧ | ٧٧,٠٠ | ٩٤,٤ | ٩١,٧ | ٧١,٥ | ٨٦,٤ |
| بالتعيين | ١,٣ | ٠,٧ | ٢٩,٧ | ١٤,٠٠ | ٥,٦ | ٤,٧ | ١٩,٥ | ٧,٨ |
| البعض بالانتخاب والبعض بالتعيين | ٥,١ | ٦,٠٠ | ٦,٧ | ١,٠٠ | | ٢,٦ | ٨,٠٠ | ٥,٨ |
| إجمالى الحالات | ١٠٠ | | ١٠٠ | ١٠٠ | ١٠٠ | ١٠٠ | ١٠٠ | ١٠٠ |

**المصدر** : شهيدة الباز ، ١٩٩٧ ، ص . ١٠١

هذه الجدول يساند الفكرة القائلة بأن ممارسة الديمقراطية فى المنظمات غير الحكومية تعكس حالة الدولة. ففى ٨, ٨١٪ من الحالات لم يتول منصب الرئيس سوى ١-٥ أفراد منذ تأسيسها. وهذا يدل على عدم وجود سوى قدر ضئيل من التغيير فى السلطة.

هذه هى حالة المنظمات غير الحكومية فى الوطن العربى بوجه عام. لكن، نظرا لأن المنظمات غير الحكومية هى الأداة الأكثر قدرة على تنمية المجتمع المدنى، فسأتناول بمزيد من العمق تطور دور المنظمات غير الحكومية فى مصر ولبنان- وهما البلدان اللذان يركز عليهما هذا البحث. فى مصر تزايدت أعداد المنظمات غير الحكومية بشكل كبير فى العقود الثلاثة الماضية.

شكل (٨-٥) الزيادة فى عدد المنظمات غير الحكومية المصرية فى العقود الثلاثة الماضية

| السنة | العدد الإجمالي لكل ١٠٠٠ |
|---|---|
| ١٩٧٦ | ٧,٥٩٣ |
| ١٩٧٧ | ٧,٦٣٧ |
| ١٩٧٨ | ٨,٨٠٢ |
| ١٩٧٩ | ٩,٠٢٩ |
| ١٩٨٦ | ١١,٤٧١ |
| ١٩٨٧ | ١١,٧٧٦ |
| ١٩٨٨ | ١٢,٠١٣ |
| ١٩٨٩ | ١٢,٥٣٢ |
| ١٩٩٠ | ١٢,٨٣٢ |
| ١٩٩٣ | ١٤,٠٠ |

المصدر :أمانى قنديل، ١٩٩٥، ص. ١٦٤

فى عام ١٩٩٦ بلغ العدد الإجمالى للمنظمات غير الحكومية المصرية ٢٢ ألف منظمة. وهى تضم فى عضويتها ١٠ مليون شخص. وتقول أمانى قنديل: «منذ نشأة

المجتمع المدنى فى القرن التاسع عشر ، ظل الدين دائما عاملا محوريا فى الواقع للجمعيات فى مصر . وفى إحصائية أجريت عام ١٩٩٣ كشفت عن أن حوالى ٣١٪ من الجمعيات هى جمعيات إسلامية وحوالى ٧٪ مسيحية ومعظمها يقدم خدمات صحية ومساعدات اجتماعية وخدمات دينية.[٣٤] ومن هنا يتضح أن ما يقارب ٤٠٪ من إجمالى المنظمات غير الحكومية هى ذات طبيعة دينية .

جاء تطور المنظمات غير الحكومية فى مصر على يد الأقليات الأجنبية التى أنشأت الجمعيات للعناية برعاياها وبالجماعات الغربية النشطة فى أعمال التبشير . ولقد أقاموا منظمات مدنية لصالح أنشطتهم التبشيرية . وسارت الجمعيات الإسلامية على أساس هذا النموذج الغربى . ومن جهة أخرى نجد أن المثقفين المصريين المهتمين بشؤون الهوية القومية قد لعبوا دورا مهما فى تطوير المنظمات غير الحكومية .[٣٥] ومن الواضح تماما أن المنظمات غير الحكومية فى مصر وثيقة الصلة بالأنشطة الدينية وبقضايا الهوية .

تواجه المنظمات غير الحكومية فى مصر العديد من التحديات . فإن استخدام الإسلام السياسى للبرامج الاجتماعية لبعض المنظمات غير الحكومية لصالح أجندتها السياسية ، أوجد شكوكا فى هذه البرامج . كما أن غياب المنهج القائم على الاحتراف أدى إلى ظهور برامج سطحية بالإضافة إلى ضعف التطوعية تبعا لحقيقة أن الدولة دائما ما ترتاب وتشكك فى نوايا المتطوعين ، فبعض رجال الأعمال يقتحمون هذا المجال لغرض المكانة والتميز الاجتماعى ، كما أن رجال السياسة يستغلون بعض المتطوعين فى حملاتهم السياسية . علاوة على أن البنية أو التنظيم الأبوى للمجتمع يشجع على الخضوع والإذعان ولا يخلق المناخ المناسب لتنامى الفردية والتى هى ضرورية للعمل المدنى . كما يضغط المتبرعون على المنظمات غير الحكومية للتحرك صوب الاتجاهات التى تخدم أغراضهم بدلا من تلبية الاحتياجات الفعلية للناس . كل هذا ينتج عنه إنتاج برامج غير ضرورية . كما ظهر تأثير الإسلام السياسى فى المجالين الاجتماعى والثقافى من خلال المنظمات غير الحكومية الذى يشجع على الإذعان والخضوع ويحط من شأن الحداثة .

ولكن على الرغم من كل هذه التحديات ، فإن المنظمات غير الحكومية المصرية تلعب دورا بالغ الأهمية فى عملية التغيير الاقتصادى والاجتماعى والسياسى فى مصر . ويرى نبيل عبد الفتاح أن المنظمات غير الحكومية تخلق أرضية جديدة للتغيير

السياسى والاجتماعى من خلال تفاوضها مع الحكومة والإعلام والتنظيمات المستقلة الأخرى . حيث إن تكوين شبكات تربط المنظمات غير الحكومية معا ومع التنظيمات الأخرى يخلق ضغوطا تسهم فى تطوير المجتمع المدنى . وكذا فإن الشراكة بين المنظمات الإسلامية والمسيحية توجد أرضية جديدة للعمل الاجتماعى العام وتشجع على فكرة التعايش [٣٦] .

لقد تطورت المنظمات غير الحكومية اللبنانية من جذور شبيهة بمثيلتها فى مصر . كنتيجة للعمل المدنى النشيط الذى قام به المرسلون المسيحيون ، كما تطورت المنظمات غير الحكومية الإسلامية وكان للدين تأثير كبير على طبيعة وهيكل هذه المنظمات [٣٧] . ويوجد حوالى ١٣٠٠ منظمة غير حكومية تعمل فى مختلف مجالات الخدمات الاجتماعية . وكان أبرز وأهم تطور حدث للمنظمات غير الحكومية اللبنانية هو عضويتها فى مجلس التنمية الاقتصادية والاجتماعية الذى شكلته الدولة . هذه العضوية نقلت المنظمات غير الحكومية من وضعية المطالب إلى وضعية المخطط . وثمة تطور آخر مهم للمنظمات غير الحكومية اللبنانية وهو تضامنها فى قضايا حقوق الإنسان [٣٨] . فلقد شكل التطور الأول خطورة وضع المنظمات غير الحكومية تحت وصاية الدولة والتحول نحو الاعتماد على الدولة ، فى حين أن التطور الثانى جعل المنظمات غير الحكومية قادرة على التصدى لانتهاكات الدولة فى مجال حقوق الإنسان فى مرحلة ما بعد الحرب الأهلية .

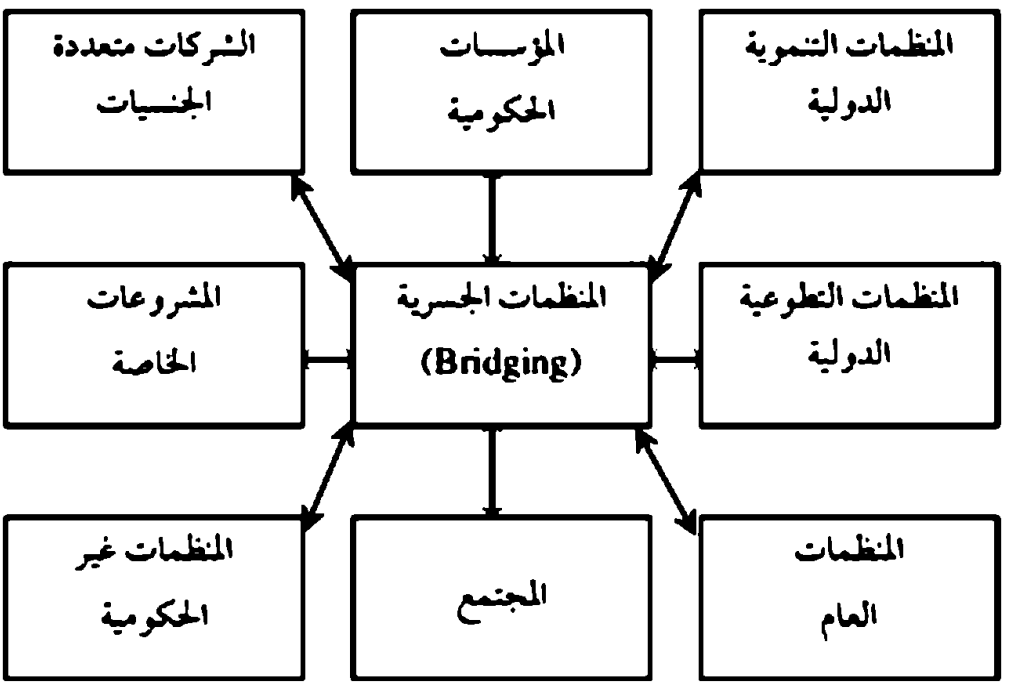
وفى لبنان ، انخرطت الجمعيات غير الحكومية فى أعمال الإغاثة والطوارئ خلال الحرب الأهلية اللبنانية . وعقب تلك الفترة ، تحولت المنظمات إلى مجالات التنمية والتغيير الاجتماعى . وتشير أمانى قنديل إلى أن ٣٠٪ من المنظمات غير الحكومية اللبنانية منخرطة فى برامج تتعامل مع آثار الحرب الأهلية و١٥٪ تتعامل مع الأزمات البيئية الناجمة عن الحرب الأهلية [٣٩] . وقد حدث تطور فى المنظمات غير الحكومية اللبنانية وهو تحولها من الإغاثة إلى التنمية . كما حدث تطور مهم آخر ارتبط بالسياق الطائفى الذى يسيطر على السياسة اللبنانية وكذا على النشاط الاجتماعى . ويلاحظ نصار أنه بالرغم من وضوح تأثير السياسات الطائفية على المنظمات غير الحكومية اللبنانية ، إلا أننا نجد أن هذه المنظمات تتحرك نحو العمل المدنى الذى يتجاوز الظروف الطائفية ويتلامس مع الانتماء أو الالتزام الوطنى [٤٠] .

إن التحديات التى تواجه المنظمات غير الحكومية اللبنانية لا تختلف كثيرا عن تلك التى تواجه مثيلتها المصرية ، فالمتبرعون هم أنفسهم هنا وهناك ، وبنية المجتمع أبوية ، وثمة شكوك تثور حول التطوع ، والاحترافية غائبة .

كما أن هناك شكوكا أن المنظمات غير الحكومية فى البلدين لديها القدرة على تنمية وتطوير المجتمع المدنى وجلب التغيير الاجتماعى والسياسى .

فى العقد الأخير ، استطاعت المنظمات غير الحكومية وغيرها من التنظيمات ، عبر إيجاد صلات وعلاقات ، أن تنشئ اتحادا مكنها من تحقيق بعض التغيير على المجتمع العربى . كما أن أشكال المنظمات غير الحكومية الجديدة مثل المنظمات الجسرية bridging، والتى تمتلك القدرة على بناء شبكات والإمداد بمنظمة مظلية Umbrella قادرة على دعم التغيير .

شكل( ٨-٦) الشبكة التى تربط بين المنظمات غير الحكومية وبقية التنظيمات




SOURCE: (المصدر) David Brown, " Bridging Organization and Sustainable Development". in Human Relations. V0144. No 8.1991. fig .0.1. p.812

نقلا عن: أحمد ثابت ، الدور السياسى الثقافى للقطاع الأهلى ، القاهرة : مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٩٩ ، ص. ٣٢ .

إن الشبكات (التشبيكات) وتكوين المنظمات الجسرية زاد من دور المنظمات غير الحكومية فى عملية التغيير الاجتماعى ، والمشاركة السياسية غير المباشرة ، وفى قضايا حقوق الإنسان . ومن الأمثلة الجيدة على ذلك مؤتمر الأمم المتحدة للسكان والذى عقد فى مصر عام ١٩٩٥ . هذا المثال يوضح كيف ـ من خلال التشبيكات ـ يمكن للمنظمات غير الحكومية أن يكون لها دور عظيم فى العالم العربى .

من الواضح أن المنظمات غير الحكومية هى التنظيم الذى يمتلك أكبر قدرة على تنمية المجتمع المدنى . ونجد أن أعدادها يتزايد . كما أنها تمارس الديمقراطية بشكل أو بأخر . وهى تتوسط بين القاعدة الشعبية وبين السلطات الحكومية . ورغم أن هذه المنظمات تعتمد بشكل أساسى على التمويل الأجنبى ، إلا أنها مستقلة ماليا عن الدولة. كما أنها قادرة على بناء تشبيكات مع التنظيمات الأخرى على المستوى الوطنى والإقليمى . وهى تقدم السياق المناسب لبناء قدرات قادة المستقبل . كما أنها متصلة بصلة وثيقة بالجماهير . من خلال كل هذه المبررات ، يمكن لنا أن نستنتج أن المنظمات غير الحكومية لديها دور مهم فى تنمية المجتمع المدنى . ثمة عامل آخر مهم يجعل من المنظمات غير الحكومية أرضية جيدة لتنمية المجتمع المدنى وهو قدرتها على التكيف بين التنظيمات القديمة والجديدة . وبوجه عام ، أى منظمة غير حكومية هى تنظيم حديث للمجتمع المدنى ، ولكن من خلال المنظمات غير الحكومية الدينية صارت أيضا متصلة بالتنظيمات القديمة . ومن هنا تستطيع المنظمات غير الحكومية أن تأخذ البعد الاجتماعى للدين وتدمجه مع النشاط الاجتماعى.

إن التنظيمات القديمة والجديدة ضرورية لتشجيع المجتمع المدنى فى هذه المنطقة . ومع أن البعض يؤكد أن التنظيمات القديمة تعوق تنمية المجتمع المدنى ، إلا أن الرؤية المتعمقة للأمور تجعلنا نصل إلى أنه لا يمكن للتنظيمات القديمة أو الجديدة بمفردها ودون تعاون مع الآخر أن تنمى المجتمع المدنى فى الوطن العربى . إننا نحتاج للتعرف على التنظيمات القديمة لنرى كيف نستطيع أن ننمى المظاهر الإيجابية لهذه التنظيمات

ونتخلى عن المظاهر السلبية . كما أن الغالبية فى الوطن العربى لن تسمح بتجاهل التنظيمات الدينية فى عملية تنمية للمجتمع المدنى . يجب تطوير التنظيمات الدينية بطريقة تمكنها من الإسهام بإيجابية فى تنمية للمجتمع المدنى . ورغم أن الدين يتعرض لسوء الاستخدام فى السياسة وكذا فى تنمية للمجتمع المدنى إلا أن الدين - وخاصة الإسلام - يلعب دورا محوريا فى المظاهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع . فى الماضى ، كان الإسلام قادرا على تنمية الجانب الإيجابى من التنظيمات القديمة . ونحتاج إلى أن نستعيد هذه الخبرة مع التنظيمات القديمة الآن . من الضرورى تشجيع دور الدين فى للمجتمع المدنى كأداة للاستقلال عن نظام الدولة ، وكدافع للعمل الجيد وكذلك كإطار أخلاقى للعمل . ومع أن أسلمة السياسة وكذلك المجتمع المدنى يؤدى إلى ظهور مزاعم زائفة بشأن دور الدين فى البيئة العربية ، إلا أن الدين مازال قادرا على تقديم الأساس الذى من خلاله نتجاوز المظاهر الضيقة للسياسة وللمجتمع المدنى . وهكذا نجد أن تعزيز التنظيمات الجديدة علاوة على تطوير وتنمية التنظيمات القديمة يدعم من مفهوم التعددية وهى جوهر هذه الأطروحة . التنظيمات الجديدة سوف تخلق هويات وانتماءات متعددة تتجاوز الدين والانتماءات العرقية دون أن تقضى عليها . من ثم فإن المنظمات غير الحكومية بهيكلها الجديد وباتصالها بالتنظيمات القديمة فى شكل المنظمات الدينية غير الحكومية سوف تسهم فى تكوين هويات وانتماءات متعددة .

إن الاندماج التدريجى بين التنظيمات القديمة والجديدة سوف يؤدى إلى تطوير كل منهما وهو أمر ضرورى لتنامى للمجتمع المدنى . وعملية الاندماج هذه تساعد التنظيمات القديمة على الاندماج داخل للمجتمع الحديث ، كما ترفع من الوعى بالانتماء القومى وتؤكد على الهويات المتعددة .

فى هذا السياق تسهم التعددية فى الإثراء والتقوية وليس فى الصراع والتشرذم . فالتنظيمات القديمة جزء من التطور التاريخى للعالم العربى ، والديمقراطية هى الأداة الوحيدة التى يمكنها أن تحمى التعددية فى إطار الوحدة . ومن ثم ، فإن طبيعة النظام السياسى تلعب دورا فى جعل التعددية إيجابية . فإذا كان النظام السياسى يهتم بحقوق الأقليات وحاجاتهم الثقافية ، وإذا سمح لهم بمشاركة عادلة فى القوة الاقتصادية

والسياسية ، عندما تكون التعددية قوة إيجابية . بيد أن المشكلة الرئيسية للتعددية تظهر عندما يرتبط الاختلاف الدينى والعرقى بالامتيازات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. عندما يحدث هذا تصير التعددية أداة للصراع والانشقاق .

## ٥ ـ التحديات التى تواجه تنمية المجتمع المدنى فى الوطن العربى:

رغم أن العقدين الماضيين قد شهدا تقدما فى تنمية المجتمع المدنى تظل هناك عدة تحديات وعقبات تواجه تعزيز للمجتمع المدنى فى الوطن العربى . فثمة اختلافات ضخمة فى التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بين البلدان العربية. كما أن هذه الدول تختلف فيما يتعلق بالهيكل الديموجرافى ، ومدى وجود الأقليات الدينية والعرقية ، وفى التجانس الاجتماعى . مما دفع البعض لتأكيد وجود عدة مناطق عربية ، وليس وطنا عربيا واحدا[٤١] . كما أن عدة عناصر مثل الصراع بين التنظيمات القديمة والجديدة ، والطبيعة السلطوية للدولة ، والجدال بشأن شرعية الأنظمة القائمة ، وفشل الدول القومية فى تحقيق حلم الرخاء والتنمية ، علاوة على الاعتماد المتزايد من الحكومات القائمة على المعونات الأجنبية والمساندة العسكرية ، كلها أسهمت فى خلق سياق عسر يعوق المجتمع المدنى (انظر الفصل الثانى) .

إن الدولة الشمولية فى العالم العربى فى مرحلة ما بعد الاستقلال قادت إلى أن تتدخل الدولة فى كل مظاهر الحياة . ومن ثم ، أصبحت الدولة قادرة على السيطرة على المجتمع المدنى بل وصارت هذه السيطرة تمثل جزءا من شرعيتها . وفى هذا السياق ، تعرض المجتمع المدنى للتسييس . مما أدى إلى تراجع وتدهور المجتمع المدنى وفى بعض الحالات موته . ويمكن رؤية أمثلة لهذه الدولة الشمولية وسيطرتها على المجتمع المدنى فى التدخل الحكومى فى الانتخابات المصرية ١٩٩٥ والانتخابات الأردنية ١٩٩٧ ، وقمع التعددية السياسية (انظر الفصلين الثانى والسادس). ومنذ عام ١٩٨١ شرعت مصر فى تطبيق قانون الطوارئ لتحد من دور وأنشطة منظمات المجتمع المدنى. وفى مصر والأردن والكويت يتحكم النظام الحاكم فى مجالس إدارة النقابات والاتحادات ويمتلك سلطة حل هذه المجالس . كما تستخدم وسائل الإعلام فى جميع

أنحاء الوطن العربى لترويج سياسات الدولة على نطاق واسع . وتَعْزو الحكومات أهمية قصوى لدور قوات الأمن ، وتسمح لهم بالمراقبة والتحقيق فى كل الأنشطة التى تعرف بأنها ذات طابع سياسى . كما تقوم الحكومات بتحريك أعداد ضخمة من الجماهير لمساندة سياسات الدولة لكى تعطى انطباعا بأنها حكومات شرعية وتتمتع بقبول واسع . ونتيجة لهذه السياسات ، تعود النزاعات والانتماءات القبلية للظهور وتتراجع الظروف التى تساند تنمية المجتمع المدنى .

إن استقطاب للمجتمع المدنى يعمل فى خدمة مصالح النخب السياسية وهذه العملية دفعت السلطة السياسية لاعتبار الأنشطة المدنية معارضة سياسية لها يجب سحقها . وجاء تدمير المجتمع المدنى ليقتل السلطة المدنية وكذلك السياق الذى يمكنه إنتاج أشكال جديدة من الحكومة . ومن ثم نستنتج أن وجود علاقة إيجابية بين الدولة والمجتمع المدنى أمر لا غنى عنه . إن الدولة الضعيفة لن تخلق مجتمعا مدنيا قويا ، كما أن المجتمع المدنى الضعيف لن يضمن استقرار الدولة .

تعوق الدولة الشمولية تهيئة الشروط الضرورية لانتعاش وازدهار المجتمع المدنى . هذه الشروط من بينها الفصل بين المجتمع والدولة ، والتمييز بين الدولة والتنمية الاقتصادية ، وكذلك إدراك تميز الفرد باعتباره كيانا شرعيا بغض النظر عن جذوره الدينية والعرقية ، والتفريق بين المنظمات الاجتماعية التى ينضم إليها الناس بحرية كاملة وبين الجماعة التى ولد فيها الفرد وكذلك التفريق بين المؤسسات الاجتماعية والمؤسسات الاقتصادية . المجتمع المدنى يقوم على التطوعية والتعددية والتسامح وحسن التعامل والمواطنة [٤٢] . ومعظم هذه الشروط غائبة عن العالم العربى وما يوجد منها نجدها تعمل بشكل هزيل للغاية . ومن ثم فإن الدولة المركزية التى تتحكم فى التنمية الاقتصادية والمؤسسات الاجتماعية تخلق مجتمعا مدنيا هزيلا .

إن الخطوة الأولى نحو للمجتمع المدنى تستلزم توافر الظروف التى تؤدى إلى انفصال المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية عن الجماعات السياسية[٤٣] . كما أن الاستقلال التدريجى الذى يتضمن الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية يتيح لهذه المؤسسات والمنظمات أن تطور تنظيمات تتلاءم مع الديمقراطية وتساند المواطنة ، كما

أن إعادة هيكلة الجماعات الاجتماعية والحد من تأثير الدولة سوف يخلق منظمات مجتمع مدنى أكثر قوة تتبنى تحولات ديمقراطية متصاعدة فى شتى مستويات المجتمع . وهذا الانفصال يجب أن يتم عبر التطور التاريخى وكذلك المجتمعى . إنه ليس قراراً يمكن للدولة أن تتخذه أو مفهوما تقوم النخب بفرضه (انظر الفصل الثانى) ، ولكنه بالأحرى عملية تقوم بتطوير القدرة على التمييز واتخاذ سلوك إيجابى . الأنشطة التجارية والمالية التى تستقل عن الدولة ـ ولكى لا تضعف الدولة ـ يمكن أن تسهم فى الإصلاح الاقتصادى . ومثال جيد على هذه العملية هو طريقة تطور القطاع الخاص فى مصر والتى نتج عنها إصلاح القطاع العام . ورغم أن هذه العملية لم ينتج عنها سوى مكاسب محدودة، لكن أهميتها بارزة لا يمكن تجاهلها . إن العملية التى ينظم بها المجتمع نفسه لتأكيد استقلاله ولإعداد التربة المناسبة للتعددية الثقافية هى عملية لا غنى عنها من أجل بناء مجتمع مدنى سليم. كما لا يمكن فصل المجتمع المدنى تماما عن تأثير الدولة . ورغم أن التطور التاريخى للمجتمع المدنى فى الغرب ليس من الاهتمامات المحورية لهذا البحث ، فإنه يبدو واضحا تماما أن المجتمع المدنى فى الغرب لم يظهر من خلال الانفصال الكامل عن الدولة ـ أو فى داخل دول ضعيفة . وفى بيئة الشرق الأوسط ، نجد أن إرساء دعائم هذا التمييز بين المجتمع والدولة ـ دون انفصال كامل ـ يمكن أن يشجع تنمية المجتمع المدنى [٤٤].

إن مفهوم «التمييز دون انفصال» هو مفهوم ضرورى لتطوير المجتمع المدنى فى الوطن العربى . حيث إن طبيعة الدولة لن تسمح بالانفصال الكامل لأى مؤسسة فى الوطن العربى (انظر الفصلين الثانى والسادس) . كما أن الدولة تتسم بالسلطوية ومن ثم فإن الاتجاهات التى تميل نحو الاستقلال تتعارض مع طبيعتها . وبالتالى يتضح أن عملية التغيير التدريجى مع توافر مسافة من تبادل الضغوط من كلا الجانبين سوف تؤدى إلى تطور المجتمع المدنى . وربما يمكن اعتبار قضية د/ سعد الدين إبراهيم مؤسس مركز ابن خلدون (انظر الفصلين الرابع والسادس) خير مثال على الأسلوب الذى استخدمت به الدولة سلطتها لتوقف الاستقلال . فالدولة السلطوية لن تسمح للمجتمع المدنى أن ينمو إلى الدرجة التى يشعر فيها بقدرته على تهديد وجودها وسلطتها ، ولذا جاء رد الفعل تجاه إبراهيم محطما لجهود منظمات المجتمع المدنى

ومرهبا لكل من يتجرأ على التصدى لها . ومثلما تؤدى التنمية الاقتصادية والاجتماعية إلى ظهور المجتمع المدنى ، كذلك يمكن للمبادئ الدينية أن تقدم إسهاما مفيدا فى ذلك . لكن سطوة التيار الدينى على المجتمع المدنى تثير مخاوف سلطات الدولة . لذا فمن الضرورى أن يتم التمييز بين الدين كمساهم فى تنمية المجتمع المدنى وبين الدين كأساس للحكم الذى يروج له الإسلام السياسى . والدور الذى تلعبه المنظمات الدينية غير الحكومية ، وهى تشكل أغلبية عددية ، يمكن أن تكون تعزيزا للديمقراطية والمواطنة عبر التنمية وأعمال الإغاثة .

الشرط الثانى الضرورى لبناء المجتمع المدنى فى العالم العربى هو الديمقراطية . وعلى الرغم من وجود جدال بشأن إذا ما كان المجتمع المدنى ينبغى أن يسبق الديمقراطية أم العكس ، إلا أن ما يشغلنى هو التأكيد على أن الديمقراطية تعتبر أداة مهمة للغاية فى مسيرة تطوير المجتمع المدنى . ونحن فى الوطن العربى لدينا أشباه ديمقراطية (انظر الفصل الثانى) تعكس طبيعة النظام السياسى وكذلك هيكل المجتمعات . وتنعكس الديمقراطية المحدودة على منظمات المجتمع المدنى حيث تسيطر النخب على السلطة ، ويغلب على انتخاباتها تدخل الدولة ، كما أن قادتها يرفضون التخلى عن السلطة . ولكن تعزيز الديمقراطية عبر منظمات ومؤسسات المجتمع المدنى سوف تغير فكرة الديمقراطية من مفهوم غربى يتم فرضه بواسطة النخب والقوى الاستعمارية إلى عملية ذاتية داخلية (انظر الفصلين الثانى والثالث) .

وقد لاحظ غليون أن الاتصال بين الديمقراطية والمجتمع المدنى سوف يضفى الشرعية على تحديث الدول التى تتركز اهتماماتها بشكل أساسى فى الجانب العسكرى[٤٥] . بيد أن التحديث فى العالم العربى لم ينحصر فقط فى المظاهر العسكرية . إذ أنه يتجاوز ذلك بكثير كما أنه يتجاوز حدود اهتمام هذا البحث . وإن الفشل النسبى لهذا المشروع الحداثى يرجع إلى التطبيق المحدود للديمقراطية . فالديمقراطية لن تضفى الشرعية على النخب السياسية القائمة بل بالأحرى سوف تعمل على إزالة البعض منها .

علاوة على ما سبق فإن جهود الإسلام السياسى لأسلمة الديمقراطية ، وكذلك ميل النخب السياسية إلى التوجه التحررى بدلا من التوجه الديمقراطى قلل من إمكانية

تحقيق ديمقراطية كاملة . كما نجمت عراقيل من جراء رغبة الإسلاميين فى السيطرة على العملية المصرفية والنقابات والاتحادات ومحاولة تكوين أحزاب سياسية والتأثير على التعليم والإعلام (انظر الفصل الرابع) ، هذا الميل للسيطرة والتأثير على المجتمع المدنى يعوق تنمية الديمقراطية .

يجب أن نعتبر الديمقراطية مفهوما اجتماعيا [٤٦] . أما أن تتوقف رؤيتنا للديمقراطية على حسابات التصويت فذلك سوف يؤصل الاتجاه القبلى والطائفى فى الوطن العربى (انظر الفصل السادس) . ويمكن للجماعات الدينية أن تستخدم مفهوم (أغلبية / أقلية) لتعزيز وجهات نظرها . وربما يحدث ارتباك بين السياسية والدين داخل المفهوم البسيط (أغلبية / أقلية) . ولكن الديمقراطية كمفهوم سياسى واجتماعى سوف تشجع التعددية وترسخ التنوع فى شتى مستويات المجتمع . وفى هذا السياق من التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، تصبح المواطنة الديناميكية ممكنة .

ونأتى إلى الشرط الثالث الذى لا غنى عنه لبناء المجتمع المدنى فى الوطن العربى ألا وهو التنمية الثقافية . وقد لاحظ السيد يسين أن الثقافة تمتلك ثلاث وظائف رئيسية :

١ - إنها تزود المجتمع بالمبرر الشرعى لأنظمة الإنتاج والتوزيع ،

٢ - إنها تزود الأفراد بأساسات هويتهم وعلاقتهم بنظام الإنتاج ، وذلك تبعا لطريقة تنشئتهم ،

٣- كما أنها تمد أعضاء المجتمع بتفسير مجازى فيما يتعلق بالحدود الطبيعية للحياة الإنسانية [٤٧] .

ومع أن هذه المظاهر ليست مستقلة تماما عن بعضها ، إلا أنها تصور وتعبر عن السياق الثقافى للمجتمع .

من جانب آخر تسهم حركة التمدن (التحضر) urbanization بسياق ثقافى جديد نحتاج الاهتمام به . فلقد تغيرت مناهج وأساليب الإنتاج والتوزيع فى سياق حضر / ريف . كان الأمل الجلى هو تحقيق الرخاء الاقتصادى عبر التصنيع وفتح المجال أمام فرص تجارية جديدة كما نال التغيير أيضا من علاقة الأفراد بالأنظمة الإنتاجية كنتيجة لتوافر مهارات جديدة وانتشار التعليم وكذا التفاعل مع الغرب . إلا أن هذا السياق

الثقافى الجديد تعرض لعراقيل وتعطل نتيجة للتدهور الاقتصادى والدكتاتورية السياسية التى نشرت المخاوف والإذعان والاغتراب . وأضحت القيم والتنظيمات القديمة هى الملجأ والأمل ، وفى هذا السياق ، أطل التطرف الدينى برأسه كبديل يحل محل فشل التحديث .

ونتيجة للارتباك الثقافى الحاصل وكذلك عدم الاستقرار السياسى فإن منظومة القيم والاتجاهات الرئيسية فى مثل هذا المجتمع (الحضر الريفى) Urban / rural والتى تسهم فى البيئة الثقافية تحتاج إلى المراجعة وإعادة التنظيم . من الضرورى أن يتم إعادة تنظيمها بطريقة تعزز الولاءات والانتماءات بعيدا عن المفهوم المتفرد للهوية . كما أن إعادة تنظيم السياق الثقافى سوف يؤدى إلى حدوث امتزاج بين التنظيمات القديمة والجديدة مما يشجع الديمقراطية . حيث إن الصراع بين التنظيمات القديمة و الجديدة فيما يتعلق بالهوية والولاء يعزز الديكتاتورية ويحافظ على النخبة السياسية القائمة كعامل من عوامل الاستقرار السياسى . ولكن إعادة تنظيم السياق الثقافى سوف يدفع نحو المصالحة بين التنظيمات القديمة والجديدة وسوف يشجع قيما جديدة متعمقة بجذورها فى البيئة العربية ومتصلة بالحداثة .

ثمة نظريات متعددة بشأن مستقبل التغيير السياسى فى الوطن العربى . وهناك من يؤكد أن النظام السياسى القائم لن ينال منه التغيير فى المستقبل القريب وأن الأمل فى مجتمع مدنى قوى لا يعد أملا واقعيا . هناك من يشير إلى أن الملاذ الوحيد هو فى الثورة التى ستؤسس نظاما ديمقراطيا . وآخرون يؤمنون بالتغيير التدريجى وفيه يتحرك النظام السياسى صوب التعددية السياسية وتتطور الديمقراطية ويتحقق للمجتمع المدنى[٤٨] . وأرى أن وجهه النظر الأخيرة هى الأقرب للواقع فى العالم العربى ، ومع التغيير التدريجى يمكن أن يتعزز ويقوى المجتمع المدنى . ولأن المنظمات غير الحكومية تصل بين التنظيمات القديمة والجديدة ، وهى مستقلة ماليا ، كما أنها تعزز الممارسات الديمقراطية ، والتشبيكات وهى أيضا تخلق سياقا يدعم الفردية وتشجع الهويات المتعددة ، وتصالح بين الولاءات ، نتيجة لكل ذلك فإنها تمتلك القدرة على جلب التغيير الاجتماعى والثقافى ، كما يمكن لهذه المنظمات أن تنمى المجتمع المدنى وتسهم فى التغيير السياسى .

## ٦ـ المجتمع المدنى ييسر تحقيق المواطنة الديناميكية

كان ظهور الدولة فى العالم العربى قائما على فكرة القومية إذ كانت هى الأساس للعضوية فى الدولة . ولكن التحدى الذى جاء به الإسلام السياسى هو أن الدين هو القومية (انظر الفصلين الثالث والخامس) ، وهذا يحد العضوية فى الدولة فقط لمن يقبلون العقيدة الإسلامية . كما ظهرت مشكلة أخرى وهى التأكيد على العروبة كهوية جمعية . وغابت الفردية ولم يوجد للمواطنة مكانا . لقد وقفت القومية العربية والدولة القومية البازغة فى تحدى الاستعمار سياسيا لتأكيد قومية الدولة وفى بعض الحالات لتأكيد العروبة . وارتكزت قوة الدولة أساسا على التحديات الخارجية من أجل إضفاء الشرعية على سياساتها الداخلية (انظر الفصل الثانى) ، ومن ثم فإن مفهوم المواطنة كان إما غائبا أو شديد المحدودية .

ومن جهتى فإننى أقترح مفهوما جديدا للعضوية فى الدولة عن طريق المواطنة الديناميكية كبديل عن العضوية عن طريق القومية كما تناولتها فيما سبق . وتعريفى للمواطنة الديناميكية هو أنها عملية شاملة تتجاوز المساواة لتصل إلى العدالة بواسطة ربط الحقوق السياسية بالحقائق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . والمواطنة الديناميكية تعزز التعددية عن طريق الانتماءات المتعددة ومؤسسات الهوية ( تحولات الهوية إلى المؤسساتية) . ولكونها ديمقراطية بطبيعتها فهى تتجاوز الولاءات الدينية والعرقية والنوعية . وهى تتصل بالدولة القومية ولكنها أيضا تتجاوز الحدود . وسأقدم شرحا تفصيليا لهذه السمات فيما يلى :

### أ- تتجاوز المساواة نحو العدالة

عندما تنحصر المواطنة فى المفهوم السياسى وحده ، فهى بذلك لا تخلق مجتمع المساواة والتعددية (انظر الفصل السابع) . لكن المواطنة الديناميكية هى المفهوم الأشمل الذى يتجاوز عضوية الدولة والمشاركة السياسية ليضم الحقوق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية . وهذه الحقوق ـ بالاستناد إلى الديمقراطية ـ هى التى تبنى للمجتمع المدنى .

إن المواطنة الديناميكية تتجاوز المساواة . فهى ترتبط بالعدالة . إن الدستور المصرى يصرح بأن جميع أفراد الشعب متساوون ، ولكن فى الممارسة لا تتحقق المساواة الدائمة . ورغم أن تأييد توجه المساواة على مستوى القانون المكتوب هو أمر محمود بلا شك لكنه ليس كافيا . فإذا لم يتصل هذا المفهوم بالمظهر الثقافى ، يظل مجرد فكرة أو مجرد قانون. على سبيل المثال ، بغض النظر عن القوانين التى فى الكتب ، لن تصير المساواة بين الذكر والأنثى حقيقة إلا إذا توافرت ممارسات فى البيئة الثقافية تتيح للمرأة أن تقود وتعلم وتقرر أيضا ، فالمساواة بالكلمات وحدها لا يمكنها أن تقيم مواطنة . وهذا هو ما أدعو إليه . كما أن المواطنة السياسية التى تنحصر فى المساواة السياسية تنقص من قدر المواطنة إلى مجرد نشاط سياسى نظرى ، كما تفرض عليها قيودا ثقيلة فى التطبيق . بيد أن العدالة ، كمفهوم سياسى واقتصادى واجتماعى هى قلب المواطنة الديناميكية . حيث إن الربط بين المفاهيم السياسية والمظهر الثقافى سوف يؤكد الأول وينمى الثانى .

ولتحقيق مواطنة ديناميكية فعالة يستلزم الأمر توافر قوانين مكتوبة ومنظمات تقوم على تطبيق هذه القوانين وكذا جماعات ضغط تحميها . وتمتلك منظمات المجتمع المدنى بما فيها من تنظيمات قديمة وجديدة . القدرة على فعل ذلك . وفى العالم العربى - يرتبط تشريع القوانين بصلة وثيقة بالدين وكذلك بالمجتمع العلمانى . وتستلزم القوانين تطبيقها وكذلك تستلزم وجود جماعات الضغط لكى تحمى التطبيق من خلال نفوذها مع النخب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية وتسهم منظمات للمجتمع المدنى مثل المنظمات غير الحكومية فى كل هذه المستويات من خلال المنظمات الدينية التى تيسر تشريع القوانين وكذلك المنظمات الشعبية والقاعدية التى تطبق البرامج فى أرض الواقع ، علاوة على منظمات حقوق الإنسان التى تحمى العملية بجملتها .

## ب- تعزيز التعددية

حاليا فى العالم العربى ، لا توجد سوى هوية واحدة تحظى بالشرعية ألا وهى الهوية الدينية . ومع تأثير الإسلام السياسى - وكذلك بعض الأقليات المسيحية كما فى حالة الموارنة - يحل الدين محل كل أشكال الهوية . فمن الشائع أن تسمع الناس

يعرفون أنفسهم أولا بأنهم مسيحيون أو مسلمون وبعد ذلك يشيرون إلى جنسيتهم . على عكس ذلك تقوم المواطنة الديناميكية على المفهوم التعددى الذى يشجع تنوع المفاهيم والانتماءات إلى كيانات اقتصادية وثقافية ودينية وعرقية وسياسية متنوعة .

وكما أن العروبة تتميز بكونها شاملة فى طبيعتها تتعايش مع مختلف الديانات والتواريخ والثقافات ، وهكذا المواطنة الديناميكية تتضمن الحقوق السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية . إنها حالة إيجابية تظهر من خلال التنمية الداخلية، وتتحقق عبر الكفاح من اجل الاستقلال الاقتصادى والسياسى والاجتماعى . وهنا يكون دور للمجتمع المدنى هو التفاوض مع الدولة لتحقيق هذا الاستقلال وكذا بناء قدرات الأفراد والمؤسسات على استخدام الديمقراطية كأداة للمواطنة . إن المواطنة الديناميكية هى غاية لا يمكن تحقيقها إلا من خلال هذا الكفاح الشامل .

من جهة أخرى لا يتعارض الانتماء للطوائف الدينية أو الجماعات العرقية مع جوهر المواطنة الديناميكية . ويشير بباوى فى تحليله لعقلية الأقلية إلى أن ثمة عناصر محددة تشكل عقلية الأقلية - مثل اللجوء إلى الاحتفاظ بالسلطة المطلقة، وكذلك الصراع بين الانتماء الوطنى والعقيدة الدينية ، وأخيرا انتشار الخرافة الدينية بدون وجود تفسيرات متعددة للنص الدينى . ويتوصل بباوى إلى أنه ، للنجاة يجب على الأقلية أن تحافظ على هويتها الدينية . وبهذه الطريقة تستخدم الأقليات الدين لتأكيد نجاتهم واستمراريتهم .

من خلال ما طرحته بشأن المجتمع المدنى ، يبدو جليا أن التحول نحو الحضر (التحضر) مع تنظيماته الجديدة ، يمكن أن يسهم فى إعادة هيكله الهوية . والتحضر مع تنظيمات متعددة يخلق انتماءات وولاءات متعددة والتى ينتج عنها هويات متعددة . وكما أشرت فيما سبق ، فإن المنظمات غير الحكومية بقدرتها على المواءمة بين التنظيمات القديمة والتنظيمات الجديدة ، يمكنها أن تسهم فى مثل هذه الهويات المتعددة . وهى ما تخلق تعددية على أرض الواقع ، وتحد من الانتماء المطلق الواحد للهوية الدينية - دون أن تتخلص منه . وفى هذا السياق ، يسهم الدين فى أساسات

الهوية وكذلك فى تنظيمات المجتمع المدنى . الهوية الدينية تميل نحو الاستبدادية والتبعية ، بينما نجد أن مأسسة الهوية (أى إضفاء الطابع المؤسسى على الهوية) من خلال المنظمات والتنظيمات المختلفة يساهم فى المفهوم النسبى للهوية وكذا إمكانية اختيار هويات جديدة .

إن التحضر الذى يشجع تنظيمات المجتمع المدنى الجديدة يسهم فى بزوغ هويات جديدة وتحويل الهويات التقليدية إلى هويات لها تأثير إيجابى وبنَّاء على عملية بناء المجتمع . غير أن هذه ليست وصفة سحرية تحدث تلقائيا فى المجتمعات التى تتحرك نحو الحضر وتخلق تنظيمات جديدة للمجتمع المدنى بل هى عملية تتضمن إصلاح الخطط السياسية القائمة ، إنها عملية تقلل من الصلة بين الامتيازات والانتماءات الدينية والقَبَلِيَّة ، كما أنها تثبت التعددية على شتى مستويات المجتمع وكذلك تؤسس اتجاهات ثقافية جديدة تساند هذه المفاهيم .

كذا فإن التنامى السريع للمجتمعات شبه الحضرية (حضر ريفية) أدى إلى نشوب صراع بين الهويات الفرعية وبين الهوية القومية . كما أن العودة القوية للقيم والتنظيمات القديمة كنتيجة لسياسات الدولة القمعية والفشل النسبى للتحديث أدى إلى تطور اتجاهات ثقافية فرعية . بيد أن قدرة التنظيمات الجديدة للمجتمع المدنى على التعايش مع التنظيمات القديمة وتشجيع الاتجاهات الثقافية الجديدة هى أمر لا غنى عنه لتحقيق المواطنة الديناميكية . فمثل هذا التطور سوف يخلق هويات وولاءات جديدة . وتعددية الهويات والولاءات سوف تتجاوز المفهوم التقليدى للهوية الواحدة وسوف تشجع الانتماءات الجديدة فيما وراء الأسرة والقبلية والدين فإن الهويات المتعددة والولاءات التعددية هى المكونات الجوهرية للمجتمع المدنى الذى ييسر المواطنة الديناميكية .

وكنتيجة لعملية إعادة هيكلة الهوية ، يحدث تحول فى مفهوم الأقلية (انظر الفصل الأول) . فالمواطنون يمكن أن يكونوا أقلية فى جماعة وأغلبية فى جماعة أخرى والمواطنة الديناميكية تدل ضمنا على مفهوم ديناميكى للأقلية يتجاوز التهميش ويؤكد على طبيعتها التعددية . هذا المفهوم الديناميكى للأقلية سوف يتأسس بواسطة

مؤسسات للمجتمع المدنى ، ويتشبث بواسطة الديمقراطية وينعكس فى المواطنة الديناميكية . وهكذا فإن المجتمع المدنى والديمقراطية من خلال المواطنة الديناميكية تحول المفهوم السلبى للأقلية إلى نشاط ديناميكى وتعددى .

## جـ- الروابط بالدولة القومية

من أجل تيسير المواطنة الديناميكية ، يجب على المجتمع المدنى أن يحافظ على الارتباط والتوازن الحذر فى علاقته بالدولة والدين . فالمواطنة لها صلة وثيقة بالدولة القومية والتى هى من ثمار التحديث فى العالم العربى . كما أن المجتمع المدنى ليس معارضا للدولة والدين لكنه يرتبط بعلاقة جدلية dialectal مع الدولة وكذلك الدين . إذا بدا المجتمع المدنى متعارضا مع الدولة ، فلن يكتب له البقاء . وكما ذكرنا من قبل ، إنه من أجل تيسير المواطنة الديناميكية يجب أن يكون المجتمع المدنى مستقلا عن الدولة ، ولكنه أيضا متصل بصلة وثيقة معها . مثل هذه العلاقة تفترض وجود دولة قوية وكذلك مجتمع مدنى متماسك وصلب .

برغم أن المواطنة الديناميكية هى نتاج للتفاعل بين المجتمع المدنى والديمقراطية ، أو بمعنى آخر ، هى نتيجة لديمقراطية المجتمع المدنى ، كأن تكون جسرا يتصل بالدولة . وهكذا ، تصير المواطنة الديناميكية هى أداة اتزان يمكن أن تسهم فى تطوير العلاقة بين المواطنين والدولة . على سبيل المثال تعمل المنظمات غير الحكومية بين الجماهير والجماعات الفقيرة وتعلم السكان كيف يتعاملون بشكل إيجابى مع مؤسسات الدولة لكى يحصلوا على خدماتهم ومصالحهم المستحقين لها . وبهذه الطريقة تتحرك الدولة مع المواطنين نحو تكوين احترام متبادل .

إن المواطنة الديناميكية هى تفاعل بين الناس والجغرافيا . وهى تتعلق بحقوق المواطنين وتتصل بالمكان الذى يقيمون عليه . إنها العملية التى تدمج بين طبيعة الجغرافيا وبين التطور التاريخى للمكان . لقد كان أحد أهم الأسباب التى أدت إلى تراجع القومية العربية أنها وضعت مصالح الوحدة العربية فوق مصالح كل دولة بمفردها . لكن المواطنة الديناميكية تعزز من شرعية كل من المفهوم الإقليمى والوطنى . ولا يمكن

لأحدهما أن يحل محل الآخر . فكونك عربيا فذلك لا يقلل من وضعك كمصرى أو لبنانى . فالعروبة هى مفهوم شامل لكل الأديان والثقافات والتواريخ . وهكذا يمكن تفهم المواطنة الديناميكية كمفهوم وطنى وإقليمى . وجدير بالذكر هنا أن اهتمامى لا يتعلق بتجريد المواطنة من الصفة القومية أو بعولمة المواطنة أو بالترويج لمواطنة ما بعد القومية . فبالرغم أن هذه الأشكال للمواطنة مهمة ، لكنى أعتقد أن المواطنة يجب أولا أن تحدد السياق السياسى الوطنى لكى تمتد بجذورها فى هذا السياق وبعد ذلك يمكن تطبيقها على المستويات الإقليمية والدولية . وفى حالة العالم العربى ، فإن العروبة مفهوم إقليمى يمتزج بالمفهوم الوطنى ، ونتيجة لارتباط المفهوم الأول بالدين ، يصبح من الضرورى قيام علاقة بين المواطنة باعتبارها انتماء وطنيا والعروبة كمحدد أوسع لها .

## د - العلاقات المتبادلة

إذا كان المجتمع المدنى هو الأرضية التى يمكن للأفراد والجماعات من خلالها تنمية هواياتهم الخاصة ومهاراتهم وأدواتهم الإبداعية التى تمكنهم من تحقيق المساواة والعدالة والوجود المستمر ، فإن المواطنة الديناميكية كمفهوم هى إعادة إنتاج لهذه العملية ، ومنظمات المجتمع المدنى هى الأدوات التى تحقق المساواة والعدالة والوجود المستمر .

ثمة علاقة لا غنى عنها بين المواطنة الديناميكية والديمقراطية . فالمواطنة الديناميكية ليست مفهوما جامدا . بل هى مرنة ، وهى تمتلك القدرة على التفاوض مع الدولة ، كما أنها تنظم نفسها بطريقة تخدم مصالح المواطنين . أما الديمقراطية فهى توجد مع التعددية وهى بهذه الطريقة تثرى القيم والمفاهيم . فالولاء ، على سبيل المثال ، إذا ارتبط كمفهوم وكقيمة بعقيدة واحدة ، فإنه سوف يتسم بأحادية الانتماء . ولكن الولاء فى السياق الديمقراطى يمكنه أن يعاد تنظيمه بطرق تدعم المفاهيم والقيم الجديدة . ومن هذا المنطلق ، يتضح أن المواطنة الديناميكية كمفهوم ديمقراطى تؤكد التعددية التى هى ضرورية لتحقيق التعايش فى الشرق الأوسط .

إن المجتمع المدنى والديمقراطية هما شريكان يسهمان فى تحقيق المواطنة الديناميكية والتى تعد ثمرة لتفاعلهما معا . كما أن فكرة الشمولية inclusiveness هى فكرة

محورية فى هذا النموذج للتغيير . فالعروبة تمثل إطارا ثقافيا أكبر من دين واحد . بل هى ثمرة تفاعل الأديان والثقافات والمواريث التاريخية الخاصة بالعالم العربى . هذا المفهوم الشامل للعروبة يمكن أن يسهم فى صياغة الهوية لكل من المسلمين والمسيحيين فى الوطن العربى . كما أن شمولية الديمقراطية وضرورة تطبيقها فى الحياة اليومية وكذلك على المستوى السياسى سوف تتيح للديمقراطية أن تصير مكونا من مكونات التغيير الاجتماعى والاقتصادى والثقافى والسياسى . كما أن التطبيق التعددى لهذا المفهوم يخلق مجتمعا ديمقراطيا يستخدم مفهوم الأقلية / الأغلبية بطريقة بالغة الدقة وشاملة . وهكذا نجد أن للمجتمعات المدنية التى تتمتع بمؤسسات مستقلة وعلاقات جيدة مع سلطات الدولة سوف تؤدى إلى تنمية شاملة فى شتى المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية . إن الشمولية والتعددية والتنوع هم ثمار التفاعل بين الديمقراطية والمجتمع المدنى ، وهذا سوف ينتج عنه المواطنة الديناميكية .

## هـ - مكان للمسيحيين العرب

من خلال التأكيد على مفهوم المواطنة الديناميكية ، سوف يأخذ المسيحيون العرب فى كل أنحاء الوطن العربى خطوة كبيرة للأمام نحو اتخاذ مكانهم كأفراد يتمتعون بمواطنة كاملة . كما أن اللاهوت الذى يتغلب على التخاذل من خلال فلسفة المشاركة والتعايش والتضامن سوف يشجع الأقباط فى مصر أن يستمروا فى كفاحهم فى العملية السياسية كما سيؤكد على المظاهر الاجتماعية والسياسية للمواطنة . أيضا المواطنة الديناميكية سوف تساعد الموارنة على تجاوز المفهوم الدينى للوطنية كما أنها تساهم فى تنمية أيدلوجية سياسية تقوم على الكفاح والتعايش . لقد أقام الموارنة لبنان الكبير يدا بيد مع المسلمين ، لكنهم فشلوا فى خلق المساواة والتعايش . ولكن لبنان الكبير القائم على الطائفية يمكن أن يصير لبنان جديدا يقوم على المواطنة الديناميكية .

## ٧ ـ اللاهوت السياسى العربى والمواطنة الديناميكية

إن تنمية المجتمع المدنى من خلال الممارسة الديمقراطية يمكن أن يسهم فى العلاقات المرنة بين جماعات الأغلبية وجماعات الأقلية . وفى حالة المسيحيين العرب ، فإن

المفهوم الديناميكى للأقلية يجب أن يدعمه موقف لاهوتى يعزز المواطنة والتعايش . بيد أن لاهوت الأقليات فى العالم العربى يتسم إما بالمقاومة السلبية أو العنف الطائفى (انظر الفصل السادس) . ويشير بباوى إلى الأحلام والرؤى التى تحتل عقل وفكر الأقلية عن المجىء الثانى ليسوع المسيح وقيام حكمه الألفى (الذى يقوم ألف سنة) . مثل هذه الأحلام تعكس رغبة الأقلية فى التغلب على المشكلات الحالية . غير أن الإصرار على التفسير الحرفى لقصص الكتاب المقدس يجعل من الصعب توافر أى نوع من النقد كما يقلل من إمكانية تطوير لاهوت يمكن أن يلبى احتياجات الجماعة[٤٩] .

هكذا يتضح لنا أن اللاهوت الذى يتركز على فكرة التدخل السماوى لا يشجع المواطنة الديناميكية . كما أن اللاهوت الذى يدعم السياسات الطائفية عند المسلمين والمسيحيين يعوق انتشار المواطنة الديناميكية . هنا تكون الحاجة إلى تطور لاهوتى يشجع التعددية والتعايش والمواطنة .

تبنى الأقباط لاهوتاً سياسياً يقوم على السلبية ويتضمن تناقضات جوهرية . فبينما تدعو الكنيسة لدولة علمانية قدمت نفسها على أنها الصوت السياسى الوحيد للأقباط مع النظرة التقليدية لانفصال ملكوت السماوات عن الملك الأرضى (انظر الفصل السادس) ومع التوقعات الاسخاتولوجية (الخاصة بنهاية الأيام) للتدخل الإلهى لصالح شعبه . وفعليا ، صارت الكنيسة طرفا فعالا فى الصراع السياسى ، ليست كمؤسسة من مؤسسات المجتمع المدنى ، ولكن كأحد البدائل السياسية مما تسبب فى إضعاف للمجتمع المدنى وإعاقة تطور المواطنة . من ثم فإن المواطنة الديناميكية التى تتأسس كنتيجة للكفاح المشترك ، والتنمية الاجتماعية والثقافية ، والاقتصادية ، وكذلك الاستقلال السياسى تحتاج بلا شك إلى لاهوت سياسى يقوى للمجتمع المدنى ويتقبل الديمقراطية الشاملة . ومع أن اللاهوت السياسى للموارنة يجرى فيه تحولات الآن ويرتبط بصلة وثيقة بالوضع الحالى ، إلا أنه أثبت فشلا فى تثبيت دعائم التعايش وتعزيز المواطنة (انظر الفصل السادس) . إذ أن التأكيد على القومية المسيحية ، وغياب مفهوم المواطنة ، وانحصار العلمانية إلى داخل المستوى السياسى فقط . كل هذه العوامل خلقت تناقضا لاهوتيا . فمن جهة أولى يرى هذا اللاهوت الارتباط بين ملكوت الله وبين الواقع الحالى ، ومن جهة ثانية ، تعتبر السياسة مفهوما علمانيا يتحقق عبر

السياسات الطائفية . هذا التناقض يسبب ارتباك الدين بالسياسة على مستوى صياغة الهوية ، ولكن ليس داخل السلطة الحاكمة ، والتى تميل إلى أن يكون لها المظهر العلمانى . ومن ثم الهويات الدينية داخل الحكومات العلمانية تحد من تطور المواطنة .

يحتاج المسيحيون العرب إلى تنمية لاهوت سياسى عربى يمكنه الإسهام فى ظهور للمجتمع المدنى ، ويشجع الديمقراطية ويحقق المواطنة الديناميكية . وهذه المهمة لا غنى عنها من أجل تطوير دور المسيحيين العرب ، كما أنها تستطيع استبدال الحدود الدينية بحدود اجتماعية وسياسية . هذا اللاهوت السياسى الذى يتجاوز عوائق الماضى ويساهم فى تنمية المواطنة الديناميكية يدعم التعايش ويؤكد التعددية . وفيما يلى أقترح بعض الأفكار لمثل هذا اللاهوت السياسى :

يجب أن يتم تطوير مفهوم الكنيسة ، إذ أن المؤسسات الدينية تعتبر من التنظيمات القديمة فى المجتمع المدنى . وفى هذه الحالة لا ينبغى أن تصير الكنيسة بديلا سياسيا . وبالرغم من أنه لا يوجد لاهوت سياسى عربى يساند فكرة أن الكنيسة بديل سياسى ، إلا أن ممارسات قيادات الكنيسة وكذلك السياسات غير المتزنة للدولة تسهم فى ترسيخ مثل هذا الوضع . وفى هذا السياق ، لا تكون الكنيسة جزءا من المجتمع المدنى ، بل تصير مؤسسة سياسية . ولكن إذا اعتبرت الكنيسة تنظيما قديما من تنظيمات المجتمع المدنى والذى يجب أن يندمج داخل إطار الحركة المدنية فهنا يجب على الكنيسة أن تمتلك لاهوت يساند هذا الدور وينقلها إلى داخل قلب المجتمع المدنى المتطور .

على اللاهوت السياسى العربى أن يراعى فكرة الولاء بمفهومها الأوسع ، ويستبدل الالتزامات الدينية الأحادية بانتماءات متعددة . فإن المشكلة التى تصاحب الإسلام السياسى هى إخلاصه للدين وحده . ولكن الولاء بمفهومه الأوسع سوف يشجع الفكر العقائدى السياسى الذى يتقبل الأفكار الأخرى ويرى ملكوت الله كطريق نحو التعددية والتنوع ، ومن هنا سوف يساهم الولاء التعددى فى تقوية المجتمع المدنى ـ بدلا من إضفاء الطابع المسيحى أو الإسلامى عليه . كما أن العقيدة السياسية التى تنتج مثل هذا المفهوم للولاء سوف تفتح الطريق للتفاعل بين العقيدة والمجتمع بطريقة ترسخ المواطنة . فالمواطنة ليست هى الدين ولكن الدين سوف يكون شريكا فى صياغتها . كما ستسهم الولاءات المتعددة فى تثبيت دعائم المواطنة الديناميكية .

هذه الولاءات المتعددة سوف تسهم فى إعادة تنظيم الهوية . كما أنه من الضرورى تواجد فكر عقائدى سياسى يعتبر الالتزامات الدينية ضمن مكونات منظومة الهوية . بيد أن ، هذا المفهوم المرن والنسبى للهوية يحتاج إلى فكر دينى يؤمن بأنه لا يوجد من يمتلك الحقيقة المطلقة . وفى هذا السياق تصبح التعددية ذات جذور عميقة فى السياق الدينى ، والذى يميل بطبيعته إلى الإيمان بوجود حقيقة مطلقة لا تقبل التعدد . وهذه الفكرة القائمة على الحقيقة المطلقة تعد من الأسباب الجذرية للمشكلات العقائدية فى الوطن العربى . وسعيا لتشجيع الفكر الدينى الذى يعترف بالولاءات المتعددة والهوية التعددية وكذلك يتجاوز انتهاك الحق ، هذا الفكر يتطلب توافر تفسيرات متعددة للنصوص الدينية .

هنا تبرز أهمية التفسير التعددى للنص الدينى باعتباره مفهوم جوهرى فى تطوير فكر عقائدى سياسى يعزز التعددية والتى هى الأساس للمواطنة الديناميكية . وقد دافع تيزينى وأبو زيد (انظر الفصل الخامس) وكذلك بباوى عن القراءة والتفسير التعددى للنص الدينى . كما يحتاج الفكر العقائدى السياسى العربى أيضا لهذه الأدلة لتعزيز التعددية فى شتى مستويات الكنيسة والمجتمع . هذه التعددية سوف تزيد من ممارسة هذا المفهوم على المستوى الدينى وكذا على المستويين الاجتماعى والسياسى . فالكنيسة سوف تتقبل فكرة حاجتها إلى الانفتاح والتضامن مع باقى التجمعات الدينية الأخرى . والمسلمون سوف يسهمون فى للمجتمع المدنى المتنوع الذى يضفى الشرعية على مختلف الأراء الخاصة بالواقع القائم وكذلك الرؤى البديلة للمستقبل . هذه التعددية تؤكد وتشيد الديمقراطية التى تمنح القوة للمجتمع المدنى وتقود إلى المواطنة الديناميكية .

إن الفكر الدينى السياسى العربى ينظر إلى مفهوم التماسك باعتباره أساس التعايش المشترك . والتعددية بطبيعة الحال لا تعنى التشرذم والتفكك حيث إن العقيدة التى ترى التماسك كأداة للكفاح المشترك والتعايش يمكن أن تسهم فى تحقيق المواطنة الديناميكية . بيد أن مفهوم التماسك يجب أن يقوم على أساس عقيدة الخلق والتى فيها جميع البشر لهم حقوق متساوية فى العيش والازدهار . وهنا المساواة والعدالة يأتيان قبل التماسك . ولكن العقائد الدينية انتقائية بطبيعتها وتميل نحو استبعاد المختلفين معها (انظر الفصول الثالث والرابع والخامس والسادس) . من ثم فإن الفكر العقائدى

السياسى الذى يمكنه ترسيخ مفهوم التماسك مع تخطى محدودية العقيدة سوف يسهم فى دعم فكرة الوحدة مع التنوع وهى فكرة حتمية للمجتمع المدنى والديمقراطية . كما أن التماسك كمفهوم دينى سوف يسهم فى إدماج الكنيسة داخل المجتمع Socialization وتشجيع المؤسسات الدينية لتصير طرفا فعالا فى المجتمع المدنى .

من جهة أخرى تتجلى فكرة المؤسساتية institutionalization كمكون ضرورى فى تطوير اللاهوت السياسى الذى يسهم فى المواطنة الديناميكية . ففى حين يتسم المدخل الخاص بالاتجاه الفردى للمجتمع بغياب فكرة الخطية المجتمعية . نجد هذه الفكرة واضحة فى اللاهوت السياسى القبطى الحالى الذى يفصل بين ملكوت الله والملك الأرضى . غير أن الفكر العقائدى السياسى الذى يعزز «المؤسساتية» كمفهوم لاهوتى سوف يشجع الكنيسة لتحظى بدور مؤسسى مستقل عن الدولة ويسهم فى بناء الجسور بين الكنيسة والمجتمع . إن المؤسساتية سوف تحضر الكنيسة إلى قلب المجتمع المدنى وتساعدها على التغلب على الانعزالية والاغتراب الذى تعيشه الكنيسة فى المجتمع العربى . كما سترسخ دور الكنيسة كمؤسسة وتسهم فى الحد من الدور الفردى وتشجع الديمقراطية ، المؤسساتية سوف تؤكد دور شعب الله كجماعة ملتزمة نحو المساواة والعدالة والتضامن الكامل وهذه تشكل جوهر المواطنة الديناميكية . تلك كانت بعض الأفكار الضرورية من أجل تنمية فكر عقائدى سياسى يمكنه التجاوب مع التنمية الاجتماعية والسياسية فى العالم العربى كما يمكنه تلبية حاجات المسيحيين العرب كمحفز فى عملية إنجاز المواطنة الديناميكية .

## ٨ـ تطبيق اقتراحات عملية للمواطنة الديناميكية:

يمكن للمرء أن يتوصل إلى أن تحقيق المواطنة الديناميكية سوف يتم بواسطة قنوات ومشروعات متعددة . كما يتحتم أن يتم تطبيق الديمقراطية على جميع المستويات فى نفس الوقت فيجب أن تطبق على الأسرة ومؤسسات المجتمع المدنى وكذا على الدولة . بينما محدودية الديمقراطية داخل إطار المستوى السياسى وحده لن يسهم فى عملية التحول الديمقراطى فى الوطن العربى . أيضا يجب أن يصاحب إعادة هيكلة النظام

السياسى إعادة هيكلة اقتصادية واجتماعية وثقافية . كما أن فرض الديمقراطية الظاهرية على المستوى السياسى بواسطة الطبقات النخبوية لن يخلق ديمقراطية أصيلة ؛ حيث إن المجتمع الديمقراطى الأصيل يمارس الديمقراطية على عدة مستويات ويظهر الإجراءات الديمقراطية بطرق شاملة .

إن تطبيق الديمقراطية على مستويات متعددة يستلزم توافر برامج وليس مجرد قرارات سياسية . وفيما يلى بعض الأمثلة لأنواع الأنشطة التى يمكنها أن تسهم فى ترسيخ المواطنة الديناميكية . إذ يمكن للإعلام إعداد أعمال درامية تليفزيونية وقصص واقعية تبرزالتعايش والتضامن وهذه تسهم فى صياغة مستقبل يتجاوز الفروق الدينية والاجتماعية ويؤكد المواطنة . أما المناهج التعليمية فيمكن تعديلها حتى تقوم على مبدأ المواطنة وتعزز التنوع والتعددية والتسامح .

إن الشرط الأساسى لترسيخ مجتمع مدنى أصيل هو تواجد علاقة ثابتة ومستقلة مع سلطات الدولة . فالاستقلال المالى لمنظمات للمجتمع المدنى سوف يسهم فى حدوث تنمية اقتصادية كما يبعد هذه المنظمات عن مؤسسات الدولة . ومن أجل تحقيق ذلك ، تحتاج المنظمات إلى تطوير قدرتها على الحصول على التمويل من خلال استثمارات مالية فى الشرق الأوسط ومشروعات ربحية صغيرة . هذه العمليات سوف تتيح للمنظمات غير الحكومية تمكين وتقوية ذاتها وتسهم فى ظهور مجتمع مدنى قوى . كما أن الاستقلال المادى للمنظمات غير الحكومية سوف يؤدى إلى سياسات محلية ثابتة ونظامية ويقلل من تأثير المتبرعين متقلبى الأطوار . علاوة على ذلك فإن المساهمات التى تصنعها هذه المشروعات لأجندة التنمية الاقتصادية الخاصة بالدولة تؤكد الشراكة التى تحظى بها هذه المنظمات مع الدولة . وهكذا فإن الانفصال والشراكة يذهبان لأبعد من أجندة الأولويات والأهداف .

إن وجود الدعوة والتشبيكات بين منظمات ومؤسسات للمجتمع المدنى سوف يعمل على تقوية دور المجتمع المدنى ويعضد أجندة منظمات للمجتمع المدنى بأساليب فعالة ومؤثرة . فالدعوة فى مجالات التعايش والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان والمواطنة سوف تدفع الدولة لوضع هذه القضايا على أجندة أولويتها . كما ستدعم المواطنة

الديناميكية من القاع إلى القمة . بينما سوف تعمل التشبيكات على زيادة جهود منظمات المجتمع المدنى على المستويين الوطنى والدولى . ومن ثم فإن الدعوة والتشبيكات سوف يعززان المواطنة الديناميكية على شتى المستويات .

إن البناء المؤسسى فى منظمات للمجتمع المدنى سوف يرسخ ويخلق جيلا جديدا من القادة المؤمنين بالتعددية والتنوع . كما أن ظهور أنماط جديدة من القادة على مختلف مستويات منظمات للمجتمع المدنى تؤدى إلى إعادة هيكلة النخب الاجتماعية ويخلق أجواء من التنافس . إن البناء المؤسسى الذى يتعامل مع القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية و الدينية سوف يعمل على هيكلة وتنظيم هذه المؤسسات وإعادة ترتيب لأولويات أجندتها .

أيضا تتجلى الحاجة إلى نشاط مشترك على أرض الواقع من أجل تعزيز المواطنة الديناميكية . كما توجد حاجة إلى تنظيمات المجتمع المدنى لتنفيذ المشروعات التنموية على المستوى المجتمعى . ومثل هذه المشروعات يجب أن تضم المسلم بجانب المسيحى فى العمل معا سعيا لتطوير مجتمعهم ولتأكيد حاجتهم المشتركة ومستقبلهم المشترك . و من هذا المنطلق يمكننا أن نؤكد أن المواطنة الديناميكية سوف تنمو من النشاط المرتبط بحاجات للمجتمع .

إن الأنشطة المشتركة على المستوى المحلى ترسخ الشراكة المبنية على تفهم عميق لهيكل وظروف المجتمع . فإذا توافرت علاقات عمل قوية ـ مع قيادات ذات قاعدة عريضة ـ سوف ينتج عنها انجاز لبرنامج تنموى شامل كما أن تطوير مهارات الإدارة سوف يتزايد بصفة مستمرة . كذلك التنظيمات غير الرسمية تبنى جسورا بين المواطنين ، ومقدمى الخدمات ومسئولى الحكومة وسوف تمكن الفقراء والمهمشين اجتماعيا من الحصول على الحقوق والخدمات الأساسية . هذه الجهود سوف تسمح بتلبية حاجات المجتمع بأساليب ديمقراطية ، كذا ستساعد العاملين للمحليين فى مجال تقديم الخدمات على أداء مهامهم بصورة أفضل . من ثم يمكن القول بأن الأنشطة المشتركة سوف تثبت وتثرى خبرة المواطنين وتؤدى إلى إرساء دعائم المواطنة الديناميكية .

ومن حيث الحوار الإسلامي ـ المسيحي فهو سيعزز من التعددية والديمقراطية ، كما يجمع المسيحيين والمسلمين ، ورجال الدين والعلمانيين ، والمثقفين وعامة الشعب ، كل هؤلاء معا من أجل تعزيز التفاهم المشترك حول القضايا المعاصرة في الدين والثقافة والمجتمع المدني . وتحت إرشاد مبادئ المساواة والعدالة والتعددية والديمقراطية ، هذا الحوار سوف يخلق بيئة من التفاعل بين الجماعات الدينية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المختلفة في المجتمع .

كانت هذه بعض الأمثلة التي يمكنها الإسهام في جلب المواطنة الديناميكية إلى أرض الواقع . وعلى الرغم أن عوائق الماضي ما تزال قائمة ، إلا أننا يحدونا الأمل في مستقبل أفضل قائم على المساواة والعدالة . وإنني أرى أن تحقيق هذا الأمل ممكن إذا امتلكنا القناعة بأن المواطنة الديناميكية يمكن أن تصير حقيقة نعيشها في عالمنا العربي .

* * *

**الهوامش :**

١ - إن معظم الحدود الدولية لأقطار العالم العربي تم رسمها بواسطة القوى الاستعمارية . ومن أمثلة ذلك سوريا ولبنان ودول الخليج وشمال أفريقيا .

٢ - ثمة دول من بينها مصر ولبنان وسوريا كانت تعتمد على الأموال التي تُحول إليها من أبنائها العاملين والمهنيين الذين يعملون في الدول العربية الغنية .

3- Bart van Steenberegen(ed.). The Condition of Citizenship. London. Thousand Oaks and New Delhi: Suge Publications. 1994. Andrew Vandenberg (ed.). Citizenship and Democracy in a Global Era. London: Macmiuan. 2000. David Miller. Citizenship and National Identity. Cambridge. 2000. and the Moral Pathos of Citizenship. at www.ciroc.com/nature/nature3.html

٤ - برهان غليون، بناء المجتمع المدني العربي: "دور العوامل الداخلية والخارجية"، في المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص. ٣٣-٧٣٤، وأحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠، ص. ٢٧ .

٥ - وجيه كوثراني، "المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي"، في المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص. ١١٩، وأحمد شكر صبيحي، ٢٠٠٠، ص. ٤١، ومتروك الفالح، المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢، ص. ٢٦، وحسنين توفيق إبراهيم، "بناء المجتمع المدني: المشروعات الكمية والكيفية"، في المجتمع المدني

في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص. ٧٠١-٧٠٤ .

٦- مجدي حماد في رده على وجيه كوثراني، «المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي»، في المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص. ١٤٥-١٤٧ .

٧- أريوس الزبير في رده على سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، " المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية»، في المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص. ٣١٦-٣١٧ .

٨- كمال السعيد، الإسلاميون والسياسة والمجتمع الأهلي. في الموقع على شبكة الإنترنت http://members.tripod. Com . ومن الجدير بالذكر هنا أن الإسلاميين وكذا الكتاب المتعاطفين مع الفريق التطوري من الإسلام السياسي مثل طارق البشري (انظر الفصل الخامس) يفضلون استخدام مصطلح «أهلي» بدلاً من «مدني» لنفس الأسباب التي سبق ذكرها.

٩- طارق البشري في موقع «إسلام أون لاين» على شبكة الإنترنت.

١٠- محمد العليواط، ملامح عامة للمجتمع الأهلي في التصور الإسلامي، في إنماء المجتمع الأهلي، بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٦، ص. ٢٤-٢٥ .

١١- فهمي هويدي، «دور الدين في إنماء المجتمع الأهلي»، بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٦، ص. ١٨، ١٩، وهشام جعفر، العمل الأهلي: رؤية إسلامية على موقع «إسلام أون لاين» على شبكة الإنترنت، وعبد الله موسى، المجتمع الأهلي . . المشروع المغيب . . . . ودور السلطة على الأبناء At: www. Annabaa.org

١٢- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، «المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية، في المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص. ٢٩٤-٢٩٥ .

١٣- محمد عبد الحافظ، «مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، قضية للبحث»، في المجتمع المدني وسياسة الإفقار في الوطن العربي، يسرى مصطفى (المحرر)، القاهرة: ميريت، ٢٠٠٢، ص. ١٩٤ .

١٤- سعد الدين إبراهيم (المقدمة)، «المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي»، في عمليات التحول الديمقراطي في مصر ١٩٨١- ١٩٩٣، أماني قنديل، القاهرة: ابن خلدون والأمين، ١٩٩٥، ص. ٥ .

١٥- أماني قنديل، عمليات التحول الديمقراطي في مصر ١٩٨١-١٩٩٣، القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٥، ص. ١١٩ .

١٦- محمد عابد الجابري، ١٩٩٣، ص. ٥ .

١٧- عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية مع إشارة للمجتمع المدني العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (ط٢)، ٢٠٠٠، ص. ٦٢ .

١٨- أحمد شكر الصبيحي، ٢٠٠٠، ص. ٣٢ .

١٩- لمزيد من التفاصيل انظر أحمد شكر الصبيحي، ٢٠٠٠، ص. ٥٤-٦٦ .

٢٠- الطاهر لبيب، « هل الديمقراطية مطلب اجتماعي: علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي»، في المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص. ٣٥٥-٣٥٧ .

٢١- عبد الله ساعف، «المجتمع المدني في الفكر الحقوقي العربي»، في المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص. ٢٣١-٢٣٢ .

٢٢- أحمد شكر الصبيحي، ٢٠٠٠، ص. ٦٩ .

٢٣- المرجع السابق، ص. ٧١-٧٢ .

٢٤- المرجع السابق، ص. ٩١-٩٦ .

٢٥- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، ١٩٩٢، ص. ٢٩٧-٢٩٨ .

٢٦- برهان غليون، ١٩٩٢، ص. ٧٣٥-٧٣٦ .

٢٧- أحمد شكر الصبيحي، ٢٠٠٠، ص. ٨٧ .

٢٨- محمد عابد الجابري، ١٩٩٣، ص. ٨ و متروك الفالح، ٢٠٠٢، ص. ٢٤-٢٥ .

٢٩- متروك الفالح، ٢٠٠٢، ص. ١١-١٢ .

٣٠- سعد الدين إبراهيم، ١٩٩٥، ص. ٢٤-٢٥ .

٣١- عبد الله بلقزيز في رده على عبد الله ساعف، ١٩٩٢، ص. ٢٥٤ .

٣٢- أحمد شكر الصبيحي، ٢٠٠٠، ص. ١٠٤-١٠٥ .

٣٣- سعد الدين إبراهيم، ١٩٩٥، ص. ٢٥-٢٦ .

٣٤- أماني قنديل، «Egypt» في

The New Civic Atlas, Profiles of Civil Society in Go Countries, Washington DC: Civics, 1997, P. 39.

٣٥- أماني قنديل، ١٩٩٥، ص. ١٦١-١٦٢ .

٣٦- نبيل عبد الفتاح، "المجتمع المدني المصري في عالم مضطرب، الإعاقات البنائية، الأسئلة والاحتمالات الملتبسة، في الديمقراطية»، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، العدد السادس أبريل ٢٠٠٢، ص. ٢٤ .

٣٧- هاشم الحسيني، "الإسهام الاقتصادي والاجتماعي للمنظمات الأهلية في لبنان، في الإسهام الاقتصادي والاجتماعي للمنظمات الأهلية في البلدان العربية، دراسة حالة الأردن. لبنان. مصر. تونس، أماني قنديل (المحرر)، القاهرة: الشبكة العربية للمنظمات الأهلية، ١٩٩٩، ص. ١٦٦-١٦٧ .

٣٨- هاشم الحسيني، «Lebanon» في:

The New Civic Atlas, Profiles of Civil Society in Go Countries. Washington DC: Civics, 1997, P. 88.

٣٩- أماني قنديل، «القطاع الثالث في العالم العربي»، في «مواطنون»، القاهرة، ص. ١٥٤ .

٤٠- علي إسماعيل نصار، « الديمقراطية ومستقبل للمجتمع المدني في لبنان»، في المجتمع المدني وسياسة الإفقار في الوطن العربي، يسرى مصطفى (المحرر)، القاهرة: ميريت، ٢٠٠٢، ص. ١٢٠- ١٢١ .

٤١- حسنين توفيق إبراهيم، ١٩٩٢، ص. ٦٩٠ .

42- Augustus Richard Norton, "The Future of Civil Society in the Middle East", in Middle East Journal, Vol. 47 No. 2, Spring, 1993, P. 214.

وعزمي بشارة، ٢٠٠٠، ص. ٣٣، وطارق البشري، منهج النظر في أساس البناء الديمقراطي والتعددية ومؤسسات المجتمع المدني، على موقع إسلام أون لاين الإلكتروني.

43- Martin Gilbraith, Civil Society in the Arab World, at: http://www.ibnkhaldun.org

ومحمد عابد الجابري، « إشكاليات الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي»، في المستقبل العربي، مجلد ١٦٧ (١٩٩٣)، ص. ٦ وعزمي بشارة، ٢٠٠٠، ص. ٣٦- ٣٧ .

٤٤- عزمي بشارة، ٢٠٠٠، و

Brian O'Connel, Civil Society, The Underpinning of American Democracy, Hanover and London: University Press of New England, 1999, Miguel Darcy de Oliveira and Rajesh Tandon (eds.), Citizens Strengthening Global Civil Society, Washington DC: Civics, World Alliance for Citizens Participation, 1994, George F. Mcleon, Civil Society, Washington DC: The Council for Research in values and Philosophy, 1997.

٤٥- برهان غليون، ١٩٩٢، ص. ٧٤٢ .

٤٦- إن البعد الاجتماعي للديمقراطية لا يعني منح الأولوية للديمقراطية الاجتماعية على حساب الديمقراطية السياسية. ولكن المقصود بالبعد الاجتماعي للديمقراطية أن هذا المفهوم يجب أن يتم تطبيقه على مختلف مستويات للمجتمع وليس على المستوى السياسي وحده سعياً لكي نجني من ورائه ديمقراطية العقيدة والممارسة. وبهذه الطريقة تصير الديمقراطية جزءاً من الحياة اليومية للناس. ويتم ممارستها في الأسرة والعمل والدولة.

٤٧- السيد يسين، « مستقبل المجتمع المدني: الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدني»، في المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص. ٧٨٣ .

٤٨- حسنين توفيق إبراهيم، ١٩٩٢، ص. ٧١٢ وأحمد شكر الصبيحي، ٢٠٠٠، ص. ١٦٩- ١٨٩ .

49- George Bibawi The Mind of The Minority, handwritten document

# الفصل التاسع

# الخاتمة

فى الفصول السابقة تناولت السياق السياسى الذى يعيش فيه المسيحيون العرب. وتبين من ذلك كيف تعمل الحكومات السلطوية على تهميش الأقليات؛ وتتركز السلطة السياسية فى أيدى القلة الذين يملكون الثروة والسلطة. كما يقوم استقرار الدول على القوة العسكرية والأمن الداخلى القوى. وتستبعد جماعات النخبة السياسية كل الجماعات الأخرى من هيكل ونفوذ الدولة. فى مصر، رغم كل هجمات الإسلام الثورى التى استهدفت موارد الدولة وقادتها السياسيين، ما زالت الدولة قادرة على إدارة شؤونها. وفى لبنان، حدث تحول وانتقال للنفوذ والقوة إلى المسلمين، وتسعى دولة ما بعد الحرب الأهلية إلى بناء هيكل قوى يمكنها من السيطرة على الجماعات المتناحرة. ومن الواضح أن هيكل الدولة واستقرارها يقومان على القوة العسكرية والانتسابات الدينية والنخبة السياسية القوية التى تطابق نفسها بالدولة.

لا توجد فى المنطقة أى دولة تتمتع بديمقراطية ناضجة وتعمل بكفاءة كاملة. ففى الشرق الأوسط، توجد أنظمة شبه ديمقراطية، تتمسح ببعض سمات الليبرالية. إن الليبرالية (التحررية) تسمح ببعض الحرية الاقتصادية والسياسية، لكنها لا تثمر عن ديمقراطية كاملة، وهى وحدها التى تمكن كل الجماعات من التمتع بمشاركة سياسية حقيقية.

لقد أدى تطور الإسلام السياسى كخطاب أيديولوجى إلى أسلمة القومية. وصار الحكم واجباً دينياً، كما أضحت المهمة الأساسية للدولة الإسلامية هى الدعوة الدينية. وأصبح من السهل تعميم وصمة «الجاهلية» و«الكفر» على المجتمع. وارتكز التفسير السلطوى الوحيد للنص الدينى على مفهوم وحدة الحاكمية والنظام السياسى الإسلامى القائم على حكم الله. وجاء مفهوم الفطرة ليؤكد فكرة الحاكمية ويستلزم خضوعاً مطلقاً لحكم الله. كما أن عالمية الإسلام دفعت الإسلاميين إلى الاعتقاد بأن كل البشر عليهم أن يقبلوا الإسلام، وأنه يمكن تطبيقه على كل المجتمعات.

من ثم يتضح أن الإسلام السياسى يشكل تحدياً أمام الدولة والأقليات مثل المسيحيين العرب. ومن خلال أفكاره السائدة مثل «الإسلام قومية» و«الشريعة الإسلامية» و«الإسلام هو الحل» يعمل على استبعاد المسيحيين العرب. علاوة على ذلك نجد أن الأشكال الثورية للإسلام السياسى مثل الجهاد (انظر الفصلين الثالث والرابع) تحط من شأن الدور السياسى للمسيحيين العرب وذلك بأن تستبعدهم من عضوية الدولة من خلال إبراز وتأكيد الإسلام باعتباره مساوياً للقومية، وهذا يتضمن أن المسيحيين العرب غرباء عن النظام السياسى الإسلامى والذى يقوم على الشريعة الإسلامية. من ثم يُنظر إلى المسيحيين العرب باعتبارهم «ذميين» (أقلية محمية تابعة) وخاضعين لإدارة الأغلبية المسلمة بدلاً من اعتبارهم مواطنين كاملى المواطنة بموجب نوع مختلف من الهوية العربية.

فى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، عمل الإسلام السياسى على الاستيلاء على السلطة فى الدولة، سواء عبر الإسقاط العنيف للأنظمة القائمة أو بواسطة الأسلمة التدريجية للمجتمع المدنى وهياكل الدولة. وقد أثار نقاد الإسلام السياسى اعتراضات على التفسير السلطوى الوحيد للنصوص الدينية؛ كما أن غياب البعد التاريخى دفع بالمفكرين المسلمين أمثال عشماوى وتيزين وأبو زيد إلى التوصل إلى أن الإسلام السياسى ركز على النص الدينى دون متابعة دقيقة للمتغيرات الحادثة فى المجتمع.

فى هذا السياق، يعيش الأقباط بمصر والموارنة بلبنان ويحاولون المشاركة فى المجال السياسى. وفى النصف الثانى من القرن العشرين صار الأقباط مهمشين سياسياً. وانتقلت القيادة السياسية من العلمانيين إلى رجال الدين وباتت الكنيسة هى الصوت السياسى للأقباط. كل هذا أدى إلى نوع من الثيوقراطية السياسية، وشجع الإسلام السياسى حتى لو كان ذلك بصورة غير مباشرة.

ولقد تعرض الأقباط العلمانيون لهزة عنيفة أضعفتهم اقتصادياً بعد ثورة ١٩٥٢، مما دفع معظمهم للانسحاب من الحياة السياسية؛ ويبدو أن عودتهم الحالية إلى حالة الرخاء الاقتصادى لم تتح لهم أن يستعيدوا دورهم السياسى. والكنيسة الآن هى

الصوت السياسى للأقباط . وثمة مظهر آخر مهم يبرز التراجع السياسى للأقباط ويظهر فى عدم وجود أساس لاهوتى (عقائدى) واضح للمشاركة السياسية لأن التركيز ينصب على التطلع نحو ملكوت السماوات بدلاً من تغيير أحوال الظلم الاجتماعى فى الملكوت الدنيوى (الدولة والمجتمع) (انظر الفصل السادس) . ومن ثم فإن الأقباط العلمانيين يتطلعون نحو المزيد من المشاركة السياسية ، ولكن ذلك منعته طبيعة الدولة وكذا ظهور الإسلام السياسى .

وعلى الجانب الآخر نجد الموارنة وهم من كانوا مؤسسى دولة لبنان الكبير . والذين استغلوا نفوذهم لتضييق التمتع بالامتيازات وجعلها محصورة لجماعتهم وحدهم فقط مستبعدين الآخرين من النفوذ السياسى . هذا الموقف أدى إلى اشتعال الحرب الأهلية ، وتراجع الموارنة وظهور النفوذ السياسى للمسلمين . كما أن التغيرات السياسية وعدم الاستقرار السياسى جعل مستقبلهم غامضاً ومتقلباً .

فى الجماعة المارونية ، تدخلت الكنيسة فى العمل السياسى منذ بدايته . ولقد تسبب قيام دولة لبنان الكبير إلى انتقال السلطة السياسية بعيداً عن الكهنة لأن الرئيس جاء من العلمانيين الموارنة . وجاءت الحرب الأهلية لتقلب الوضع ؛ واستعاد الكهنة القوة السياسية والآن هم يعارضون الوجود السورى فى لبنان . ويرى كثيرون أن لرجال الدين فى مصر ولبنان تأثيراً خطيراً لأنهم ربما يساندون إمكانية ظهور الدولة الثيوقراطية (ذات الحكم الدينى) .

ترى الكنيسة المارونية أن الأخلاق والسياسة يرتبطان بعلاقة متبادلة . وترغب الكنيسة أن يعيش الناس حياة ديمقراطية وصحية . وبالنسبة للموارنة فإن ملكوت الله هنا على الأرض وواجبهم هو خلق مجتمع عادل . ومن الواضح أن العقيدة السياسية للموارنة كانت يوماً تشاركية بيد أن عجزها عن تطوير مفاهيم التعايش والمساواة والعدالة أسهم فى إشعال الحرب الأهلية .

لقد فشل الموارنة فى اقتسام السلطة فى لبنان . وأوجدوا دولة سلطوية تحوز فيها الأقلية على السلطة ، كما انحصرت الامتيازات فى النخبة السياسية التى لم يكن لديها رغبة فى ضم الآخرين . بالإضافة إلى غياب العقيدة السياسية التى تشجع على التعايش .

أما على مستوى الأيديولوجية السياسية، فيمكن التأكيد أنه خلال القرن الماضى، كانت القومية العربية هى الأمل السياسى للعرب عموماً، وللمسيحيين العرب على وجه الدقة. والتى قدمت أيديولوجية سياسية تجاوزت الدين، ألا وهى العروبة التى قامت على اللغة والثقافة. وكانت تحلم بوحدة كل الدول العربية. بيد أن القادة العرب تلاعبوا بالقومية العربية واستغلوها لتحقيق مصالحهم الخاصة؛ علاوة على ذلك فإن السياسات المتضاربة والتوجهات العربية نحو الدين أسهمت كذلك فى تراجع وتدهور القومية العربية.

وهكذا فإن غياب القومية العربية واشتعال الحرب الأهلية اللبنانية وكذا ظهور الإسلام السياسى، عملت جميعاً على إبراز قضية الأقليات. ورغم أن تعبير «أقلية» يسبب بعض المشكلات (انظر الفصل الأول)، إلا أن الواقع يقول إن المسيحيين العرب يعيشون فى ظروف تجعل منهم أقليات. فثمة قوة محركة تجعل منهم أقليات. فى مصر، يمثل المسلمون السُّنة تلك القوة الكبرى للحركة فى عملية تشكيل الهوية والمشاركة السياسية. وفى لبنان، كان الموارنة ذات يوم هم القوة المحركة، بيد أن القوة تحولت إلى المسلمين مما جعل الموارنة أقلية. وينظر المسلمون السُّنة إلى الموارنة الآن باعتبارهم أقلية دينية.

لقد كافح المسيحيون العرب مع قضية صياغة الهوية. إذ استبعدهم الإسلام السياسى، حيث أصبح الإسلام هو ركيزة الهوية والبديل عن القومية. وفى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين ساند أقباط مصر مفهوماً جديداً للمواطنة يتعلم من خبرة القومية العربية ويُعتبر مفهوماً أكثر اتساعاً من العروبة. فالعروبة التى تتضمن الدين كانت مطلوبة؛ بينما فشلت العروبة كبديل عن الإسلام. ولكن العروبة الضرورية هى تلك التى تدمج كل أديان الشرق الأوسط. فالتاريخ العربى ليس محدوداً فى تاريخ شبه الجزيرة العربية فقط، ففى الشرق الأوسط ثمة أصول تاريخية أخرى كالفرعونية والفينيقية والقبطية، وجميعها أسهمت فى العروبة فى شكلها الحالى. والعروبة الجديدة سوف تضم كل ثقافات المنطقة؛ لأن الثقافة العربية تأثرت بالثقافات الشرق أوسطية الأخرى. والآن، العروبة وهى المفهوم الأكثر اتساعاً والأكثر تعددية سوف تقدم أساساً للهوية للمسلمين والمسيحيين معاً.

لقد فشلت الدولة اللبنانية المسيحية فى ضم المسلمين إليها فى تقاسم السلطات وفى النهاية قضت على نفسها. بينما ما يميز المواطنة المصرية أنها من نتاج البيئة المصرية والإسلامية حيث قاتل المسيحيون العرب مع رفقائهم وأبناء وطنهم المسلمين من أجل تحرير أرضهم من القوى الاستعمارية. فالمواطنة تُقتنص ولا تُمنح. ويمكن لنا أن نبرهن على أن مفهوم المواطنة المصرية كان خطوة جيدة للأمام نحو التعايش والتضامن السياسى، غير أن محدودية المواطنة فى إطار المفهوم السياسى وحده يعد أمراً خطيراً ونذيراً بعودة مشكلات الماضى للظهور على السطح مرة أخرى.

والآن، تظهر المواطنة الديناميكية والتى تم عرضها فى الفصل السابق باعتبارها الأمل السياسى فى العالم العربى. وهى تتأسس على الكفاح المشترك من أجل الحرية. إنها المسيرة التى يعمل فيها المسلمون والمسيحيون جنباً إلى جنب سعياً للحصول على حريتهم واستقلالهم ومساواتهم. والمواطنة الديناميكية عملية اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية تتجاوز الاختلافات الدينية وتركز على النظام السياسى القائم على الديمقراطية.

تتحقق المواطنة الديناميكية على أرض الواقع من خلال المجتمع المدنى والديمقراطية. وقد قدمت تعريفا للمجتمع المدنى أنه: الأرضية التى من خلالها يتمكن الأفراد والجماعات من تطوير هواياتهم ومهاراتهم الإبداعية التى تمكنهم من تحقيق المساواة والعدالة والتعايش المستقر. ومن أجل تحقيق ذلك، يجب أن تتمتع منظمات المجتمع المدنى بالاستقلال عن الدولة مع وجود بعض الطرق للتواصل؛ كما يجب أن يكون لديها القدرة على تطوير الوضع الاقتصادى؛ وكذا عليها أن تخلق سياقاً ثقافياً يدعم المفاهيم التى تعزز الديمقراطية وتطبقها على المستوى الداخلى. علاوة على ذلك، نجد أن التفاعل بين التنظيمات القديمة والجديدة فى المجتمع المدنى وكذلك التشبيكات بين تنظيمات المجتمع المدنى سوف تخلق تعددية على مستويات الهوية. حيث الجماعات الجديدة البازغة والتى تتجاوز التقسيمات التقليدية منها والعرقية، وسوف تيسر إعادة الهيكلة الاجتماعية.

إن المجتمع الذى يتسم بالانقسام الدينى لديه استعداد للصراع. ومثل هذا المجتمع مع وجود الجماعات والتنظيمات الجديدة التى تساند قضايا مثل حقوق الإنسان والتنمية

الاجتماعية والحرية الاقتصادية والحوار بين الأديان والحقوق المهنية والمساواة بين الذكور والإناث وحماية البيئة سوف تخلق التزامات وولاءات متعددة. هذا المجتمع الذى يحتضن الناس من مختلف الخلفيات الدينية والعرقية فى هويات تعددية سوف يتمكن من تجاوز الانقسامات التقليدية وتجنب الصراعات.

إن أى مفهوم سياسى فى الوطن العربى لا يدعمه سند ثقافى يظل حكراً على عقول النخبة السياسية وحدها. وعلى الجانب الآخر، فإن الممارسات الثقافية سوف تشجع عادات اجتماعية جديدة، وتخلق هويات جديدة، كما ستبرز العلاقة بين الأفراد ونظام الإنتاج مما يتيح إمكانية تطبيق المواطنة الديناميكية (انظر الفصل الثامن).

إن التعددية التى يتم ممارستها فى سياق من الشمولية تخلق تماسكاً وتكافلاً يتجاوز الدين والأسرة والقبيلة. وعندما يعمل الناس معاً على حل القضايا التى تواجه المجتمع، نجدهم يوحدون جهودهم للتغلب على الصعوبات والتحديات. إن الوطن العربى يعانى من الخلافات التى تنجم عن الانقسامات الدينية والعرقية والثقافية. لكن التعددية تتجاوز الانقسامات التقليدية وتشجع تنمية المجتمع المدنى والديمقراطية عبر عملية المواطنة الديناميكية. ويعد التماسك بين جماعات المجتمع المختلفة من بين نتاج مثل هذه التعددية. والتماسك فى هذا السياق هو مفهوم اجتماعى واقتصادى وثقافى وسياسى ودينى. وفى هذا السياق، يتمكن المجتمع المدنى - من خلال هيكلة وتنظيم الناس فى كيانات جديدة ومختلفة بأهداف جديدة - من ترسيخ قدر من التماسك والتضامن يتجاوز الانقسامات التقليدية.

هنا الشمولية (Inclusiveness) هى العنصر الرئيسى فى عملية تطوير وتطبيق المواطنة الديناميكية. ولقد كان من المفترض أن الشمولية هى السمة الأساسية للعروبة. بيد أن النصف الثانى من القرن العشرين أتسم بأن الانقسامات والتحيزات الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية كانت هى القوة المحركة فى العالم العربى. وصار واضحاً أن جماعات النخبة السياسية تستبعد الجماعات السياسية الأخرى؛ والإسلام السياسى يستبعد غير المسلمين من عضوية الدولة ومن الوصول إلى المناصب السياسية العليا؛ والعروبة العلمانية تستبعد الإسلام، والتنظيمات الجديدة للمجتمع المدنى تستبعد

التنظيمات القديمة. ومن هنا يتضح أن الشمولية التى تتسم بالتعددية أمر لا غنى عنه فى الوطن العربى. إن الشمولية هى أساس العروبة كسياق ثقافى والمواطنة الديناميكية كمسيرة سياسية سوف ترسخ التعددية على شتى المستويات فى المجتمع.

التعددية الشاملة التى تتسم بتعدد الهويات سوف تربط بين العضوية فى الدولة القومية المحددة جغرافياً وبين الجماعات العرقية والدينية المتنوعة. وهذا لا يتعارض مع الانتماء الأوسع للعروبة التى تتعمق بجذورها فى المواطنة الديناميكية وتقوم على التعددية جغرافياً وفى الهوية. هذا الارتباط بين المواطنة الديناميكية والدولة القومية يعد أمراً جوهرياً لانتماءات أكثر اتساعاً. فالتعددية الشاملة لا تعنى مواطنة بلا قومية أو الدعوة للمواطنة الكونية كبديل عن المواطنة القومية. ما دافع عنه الإسلام السياسى هو عالمية الإسلام وهو ما نجم عنه فقدان قومية الدولة القومية لصالح الدولة الإسلامية (انظر الفصل الثالث). لكن المواطنة الديناميكية كما تمت مناقشتها فى هذه الفرضية تتسم بالتعددية التى تقوم على الدولة القومية باعتبارها انتماءها الجوهرى. وبعد ذلك يتأتى الانتماء للعروبة أو حتى الأمة الإسلامية من خلال الانتماء للدولة القومية. هنا الانتماء للدولة القومية لا يستأصل أو يلغى الانتماء للعروبة أو الأمة الإسلامية ولكن بالأحرى هذه الانتماءات تسهم فى ترسيخ الانتماء للدولة القومية. وهذا هو المقصود من تعبير التعددية الشاملة. إنه مفهوم يراعى التعددية التاريخية والثقافية والدينية والجغرافية والهوية (انظر الفصلين السابع والثامن).

فى ظل ثقافة المواطنة الديناميكية، يتمتع المسيحيون العرب بفرص متساوية اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً، ومن بينها الفرصة للمشاركة السياسية. وفى إطار المواطنة الديناميكية، يُنظر إلى الهوية المسيحية العربية بنظرة إيجابية باعتبارها تسهم فى المجتمع التعددى. بالإضافة إلى ذلك، سوف يشارك المسيحيون العرب مع رفاقهم المسلمين فى منظمات وهياكل متنوعة للمجتمع المدنى. وهذا سوف يعزز الهويات المتعددة ويحول مفهوم (أقلية/ أغلبية) الذى يقوم على الانتساب الدينى إلى مفهوم دينامكى يتخذ لنفسه أساساً مختلفاً ويعيد هيكلة المجتمع فى جماعات وكيانات تتجاوز الانقسامات التقليدية.

وفى خضم هذا التطور، يتحتَّم على المسيحيين العرب التخلى عن السلبية والتحول إلى أقلية ديناميكية، تتجاوز مشكلات الماضى وتسهم فى المستقبل من خلال تقديم مفاهيم دينية ترسخ التعددية والتضامن. ويتحتم من أجل المواطنة الديناميكية أن يتم تنمية لاهوت سياسى يعمل على تطوير لغة جديدة ويقدم أملاً جديداً. والتعددية ليست حكراً على المجال السياسى؛ لكنها أيضاً مبدأ عقائدى. إن الولاء التعددى الجديد سوف يؤكد انتماء المسيحيين العرب لتراب وتاريخ الشرق الأوسط. هذا الولاء سوف يتجاوز المحددات التى تستبعد الآخرين؛ كما أنه سيقيم جسراً بين الإخلاص والانتماء الروحى وبين العزم على إجراء تغييرات لتحقيق حياة أفضل على الأرض من خلال إيجاد مشاركة سياسية أكثر اتساعاً.

هذه اللغة الجديدة الخاصة بالفكر اللاهوتى السياسى العربى يجب أن تربط التعددية بالتضامن والتماسك. فالتماسك هو المفهوم المحورى الذى يتجاوز الوصية التقليدية: «أحبوا أعداءكم». هذا التماسك يقوم على أساس عقيدة الخلق التى تتضمن المساواة والعدالة. وتطوير هذا اللاهوت يمكن أن يُوجد ارتباطاً بين العقائد الدينية وبين التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ويسهم فى إضفاء الطابع المجتمعى على الكنيسة وتكييف دورها مع الأوضاع الجديدة.

إذن لتلخيص ما سبق، يمكن للمرء أن يتوصل إلى أن العلاقة بين الدين والسياسة هى علاقة مركزية. فالدين، كنظام للقيم ومُزود للمبادئ التى يقوم عليها النظام السياسى، هو عامل ضرورى لا غنى عنه فى التنمية السياسية فى الشرق الأوسط. وباعتبار المواطنة الديناميكية عملية سياسية، ينبغى على بنية الدولة أن تراعى الدين باعتباره مصدراً للشرعية والانتماء القومى، ولكنه ليس المصدر الوحيد. كما أن العروبة التى تضم مختلف الثقافات والأصول التاريخية والدينية مفيدة أيضاً فى صياغة الدولة. ويمكن للإسلام والعقائد الأخرى أن تسهم فى ترسيخ أساس الدولة بدلاً من مساندة السلطات الثيوقراطية.

ففى حالة مصر، يمكن للثقافة الفرعونية والكنيسة القبطية والإسلام أن يسهموا إسهاماً كبيراً فى المجتمع التعددى. وبالمثل فى لبنان، يمكن للفينيقية والمسيحية

والإسلام أن يتعاونوا جميعاً فى خلق للمجتمع التعددى والمتنوع. ويجب أن يدمج هيكل الدولة بين العروبة بمعناها الأوسع كسياق ثقافى، وبين المواطنة الديناميكية كعملية سياسية والديمقراطية. وفى هذا السياق، تصبح الدولة مفهوماً يتخذ الدين كإطار أخلاقى للنظام السياسى، يمده بالمبادئ التى تجعل النظام السياسى عادلاً، وتعكس معتقدات وآمال الجماهير.

والإسلام فى هذا السياق يحتفظ بمكانته. وكما ذكرتُ من قبل، أن بعض المفكرين الإسلاميين يساندون فكرة أن الإسلام يقدم المبادئ ولكنه لا يقدم نظاماً سياسياً متبلوراً. فيلاحظ أبو المجد أن «الحكم» فى الإسلام ليس نظاماً ثابتاً ينبثق بشكل كامل من داخل النص الدينى، كما أنه ليس التفسير الوحيد للتاريخ الإسلامى. إن «الحكم» فى الإسلام يقوم على المبادئ الموجودة فى القرآن والأحاديث النبوية. ويتفق معه العوا عندما يذكر أن الإسلام لا يشتمل على نظام سياسى واحد يمكن أن يطلق عليه «النظام السياسى الإسلامى». ويرى العوا أن تعبير «الخلافة» لا يعنى على المستوى السياسى أكثر من مجرد منظمة الرئاسة للدولة الإسلامية، والتى تشمل اختيار الرئيس وتحديد حقوقه وواجباته بنفس الطريقة التى اتُّبعت خلال الدولة الإسلامية الأولى (أثناء حكم الرسول). كما يزعم «العوا» أن الشريعة الإسلامية لا تفرض نظاماً سياسياً مفصلاً؛ ولكنها فى المقابل تطرح المبادئ العامة للحكم» (انظر الفصل الخامس).

إن الحل للمشكلة السياسية القائمة لا يكمن فى الدولة الدينية ولا العلمانية. ولكن الدولة القائمة على الديمقراطية مع الدين كمصدر لقيم هذه الدولة هى المفهوم الجوهرى لصياغة الدولة فى الشرق الأوسط. وهنا لا غنى عن فكرة أن الدين يقدم إطاراً أخلاقياً بدلاً من أن يفرض نظماً اجتماعية واقتصادية وسياسية. وإن قناعتى أن كل الأنظمة هى إبداعات بشرية وليس فيها نظام كامل بلا نقائص (انظر الفصلين الثالث والخامس). أما الزعم بأن ثمة اقتصاداً إسلامياً أو مسيحياً فهو يفترض ببساطة أن هذه الأنظمة مقدسة وهى تسمو فوق كل نقد. وهذا سوف يسمح لقلة من الناس أن يستغلوا ويسيطروا على البقية باسم الله. ومن ثم فإننى أرى أن الدين ينبغى أن يُستخدم لإبراز النقائص والزلات فى كل الأنظمة، وكذلك تجميعها وتوحيدها فيما يتعلق بالعدالة والرخاء والحرية والمساواة.

أخيراً، لقد شهد العالم العربى فى القرن العشرين ظهور الدولة القومية، والقومية العربية وكذا ديمقراطية جزئية وبزوغ الإسلام السياسى والتدخل الغربى وانهيار الشيوعية. ومؤخراً، اجتاز العرب خبرة الحرب الأهلية اللبنانية وحرب الخليج الثانية وعملية السلام والرفاهية الاقتصادية للبعض والتدهور الاقتصادى للبعض الأخر وظهور دول قوية قائمة على القوة العسكرية والأوامر القبلية وأزمات الهوية للأقليات. ولقد ساند المسيحيون العرب القومية العربية والوطنية اللبنانية والمواطنة فى أوقات عديدة. إلا أن القومية العربية تدهورت وفشلت القومية اللبنانية المارونية فى تقاسم السلطة فى لبنان. ويمكن أن يعد مفهوم المواطنة الذى قام الأقباط بتطويره نموذجاً جيداً، ولكن يعيبه أنه جعل المواطنة محدودة فى إطار المفاهيم السياسية فقط مما أسهم فى تراجعها. ومن ثم فقد اقترحت مبدأ المواطنة الديناميكية كمفهوم شامل. وهو يقوم على تنمية المجتمع المدنى الذى يعمل على تطبيق المبادرات مع المنظمات الوسطية ومشاركة المؤسسات. مثل هذه المبادرات سوف تعزز المواطنة الديناميكية وتحقق المبادئ الديمقراطية من القاعدة إلى أعلى.

إن المواطنة الديناميكية التى تتلقى دعمها من القاعدة لأعلى عبر منظمات وتنظيمات للمجتمع المدنى مع الممارسات الثقافية التى تساندها سوف تؤثر فى الأنظمة الحاكمة القائمة من أجل الإصلاح السياسى. وفى الماضى، كان يتم فرض الديمقراطية والدولة القومية من القمة بدعم من قوى خارجية (انظر الفصل الثانى). غير أن عملية المواطنة الديناميكية الأهلية التى تتسم بالشمولية والتعددية سوف تصلح السياق السياسى وتأتى بالمسيحيين العرب إلى مستوى المشاركة فى عملية التغيير، وكذا سوف تؤكد ولاءهم وأيضاً دورهم كعرب مخلصين لديهم هويات متعددة.

والمواطنة الديناميكية لا تقتصر على المسيحيين العرب وحدهم. فإذا لم يتكاتف المسلمون والمسيحيون جنباً إلى جنب من أجل تحقيق المواطنة الديناميكية، فستظل مجرد نظرية أيديولوجية. وإننى أرى أن منظمات وتنظيمات المجتمع المدنى لديها دور فى تعزيز المواطنة الديناميكية. وعلى أرض الواقع، سوف يدرك الناس ما يتفقون فيه وما يختلفون عليه، ومن خلال العمل المشترك سوف يحصدون ثمر التغيير. وفى الوقت ذاته، سوف تُنشئ هذه العملية أجيالاً جديدة من القادة الذين يؤمنون بالمساواة ويمكنهم تشجيع التغيير مع النخبة السياسية.

لقد أكدت الدولة أنها قادرة على مواجهة تحديات الإسلام السياسى التى تعد أكثر التحديات تهديداً فى القرن العشرين. ولكن الدولة التى تقوم على القوة العسكرية والأمن الداخلى الصارم لن تستطيع التواؤم مع التغيرات الثورية ولكنها بالأحرى ستعمل على سحقها. بيد أن التغيير الذى تدعمه الممارسات الثقافية سوف يحدث عاجلاً أم آجلاً. فى هذا السياق، يكون التغيير التدريجى الذى يتنامى من القاع وحتى القمة ربما يأخذ وقتاً أطول، ولكن على المدى البعيد، هو السبيل الأكثر فاعلية وضماناً للتغيير.

* * *

# ملحق ١

بمراجعة المجامع المارونية فى السنوات ١٩٩٨، ١٩٩٩، ٢٠٠٠، تبين كيف أن رجال الدين الموارنة قد تدخلوا واشتركوا فى مناقشة كل الموضوعات السياسية الداخلية والخارجية التى لها صلة بلبنان. كما أنهم يعبرون عن توجهاتهم بوضوح شديد من خلال عقيدة التحول والتضامن. ولقد قمت باختيار فقرات بصورة انتقائية من سنوات مختلفة لإبراز مدى تنوع الموضوعات التى طُرحت للمناقشة، كذا التأثير الذى رغبوا فى إحداثه على المجتمع اللبنانى. وفيما يلى بعض الفقرات التى ظهرت فى بيانات المجامع خلال تلك السنوات الثلاث:

١ـ إن العجلة الاقتصادية معاقة بشكل شبه تام فى لبنان؛ ففرص العمل ضئيلة، كما أن النقص فى السيولة النقدية فى أيدى المواطنين العاديين يجعل من الصعب حدوث تبادل للأموال بينهم. إن الأزمة خانقة. ويذكر المحللون الاقتصاديون أن ارتفاع معدلات الفائدة على سندات الخزانة قد دفعت أصحاب الأموال لتجنب الاستثمار فى المشروعات الإنتاجية، مما أدى إلى إعاقة للعجلة الاقتصادية. وهذا الموضوع يعتبر أهم موضوع تنشغل به الحكومة حالياً التى يجب عليها أن تعمل على وقف تراجع الاقتصاد المتعسر عبر كل الوسائل المناسبة[١].

٢ـ يزداد القلق فى العديد من الأنظمة الحاكمة فى الشرق الأوسط نتيجة لاستمرارية التهديد بتحريم كل أسلحة الدمار الشامل، والتى من المفترض أن العراق مثلاً تمتلكها. غير أن هناك من يقول: إن كثيراً من البلدان فى المنطقة لديها مخزونها الخاص الكافى من الأسلحة النووية. ومن ثم، إذا استلزم الأمن العام والاستقرار الدولى تحريم مثل هذه الأسلحة، فإن ذلك عليه أن يقود إلى إزالة الأسلحة من كل الدول التى تمتلكها؛ خاصة إذا تم توقيع الاتفاقية من قبل كل القوى النووية لحظر بنائها واستخدامها[٢].

٣ـ إن ما يدور من أحاديث منذ فترة ما، فيما يتعلق بيوم الانتخابات الرئاسية القادمة صارت تدريجياً أكثر أهمية. بيد أن الكثيرين يعتقدون أن أى انتخابات رئاسية تجرى فى ظل الأحوال القائمة لن تُرضى تطلعات الشعب اللبنانى، الذى عليه وحده فى الشرق الأوسط أن يشكل نظاماً ديمقراطياً من خلال الحفاظ على الحق فى اختيار من سيقود مستقبله السياسى،

ويزوده بحس الكرامة الوطنية. ولكن طالما أن هذا الحق يتم تجاهله حالياً، فإن نظام لبنان الديمقراطي يتعرض الآن للقمع ويجب أن يتم تعديله [٣].

٤ ـ رحب الآباء باختيار العماد إميل لحود رئيساً لجمهورية لبنان، على الرغم من الطريقة التي تم بها هذا الاختيار. وهم يأملون - مع اعتماده وبعد انتخابه طبقاً لأحكام الدستور أن يتمكن من قيادة دفة الوطن لبر الأمان الاقتصادي والسياسي وأن يحقق ما تاق إليه الشعب اللبناني منذ زمان طويل فيما يتعلق بترسيخ المصالحة العالمية والوطنية. وكذا يحدوهم الأمل في أن يساعد في القضاء على الفساد الإداري، وإعادة اللاجئين، وصيانة سمعة المهاجرين، وأيضاً جذب اهتمام الشباب للمشاركة في إعادة تشييد المسيرة اللبنانية، لتمكين لبنان من استرداد مكانته بين صفوة الأمم، في ظل دولة هي بالحق دولة مؤسسات ودولة قانون وعدالة اجتماعية [٤].

٥ ـ إن قضية حرية المعلومات وخاصة المعلومات الدينية، مازالت في حالة جمود تام، على الرغم من كونها قضية جوهرية ذات أهمية أساسية. ومن المتعارف عليه أنه تحت حكم الأنظمة الديمقراطية، يتاح لجميع الناس - سواء من موالاة أو معارضة الحزب السياسي الحاكم - أن يستخدموا وسائل الإعلام الجماهيرية الرسمية للتعبير عن آرائهم. كما أن الحرية الدينية هي أساس لكل الحريات؛ وذلك رغم أنه إذا ما وقع إضرار بالنظام العام أو السلام المدني، فإن المتسببين فيه ينبغي أن يتم حسابهم بإنصاف أمام المحاكم القانونية [٥].

٦ ـ ثمة الكثير والكثير من الأحاديث بشأن القانون الانتخابي. ولقد تم تسجيل ذلك في مجمع سابق، والآن نحن نطالب مجدداً بضرورة عمل أحاديث في أسرع وقت ممكن، للمساعدة في تعريف الناخبين بكيفية أداء واجبهم الانتخابي الوطني [٦].

٧ ـ غير أن فقدان المناخ السياسي العام المطلوب الذي يفسح المجال لكل فئات المواطنين في إبداء رأيهم في الشؤون العامة، سواء أكان معارضة أم موالاة، يلقي بظله على الحياة العامة. ويزيده صعوبة التردي الحاصل على الصعيد الاقتصادي، الذي جعل الناس يحصرون همهم في البحث عن لقمة العيش، دون النظر إلى ما عدا ذلك من شؤون [٧].

٨ ـ عرض الآباء الوضع الداخلي بوجه عام، وبخاصة الاقتصادي منه، وتوقفوا عند القلق الذي يصيب خاصة الأجيال الطالعة، ولا سيما الطلاب الجامعيين الذين لا يخفون هذا القلق عندما يقولون بمرارة: نحصل الشهادات العليا، ولكن ترى هل نجد عملاً في مجتمعنا، أم سيُحكم علينا بالهجرة التي ستتسبب في خسارة كبيرة للوطن [٨].

٩ . نحمد الله على انسحاب قوات الاحتلال من جنوب لبنان والبقاع الغربى، بعد أن انتظرنا يوم التحرير طوال اثنتين وعشرين سنة عانى خلالها أبناء الجنوب خاصة واللبنانيون عامة ما عانوا من قهر، واعتقال، وتعذيب وتخريب، وتشريد وسقوط ضحايا استشهدوا فى سبيل الوطن وتحريره. وهو تحرير ما كان ليتحقق لولا إجماع اللبنانيين عليه، على اختلاف المذاهب والمشارب، وتصميمهم على المقاومة بالسلاح والمساندة على أنواعها التى أتت من جميع المواطنين، على السواء، وفى طليعتهم فخامة رئيس الجمهورية العماد إميل لحود[٩].

١٠ . إن قضية الجنوب لا تزال مبعث قلق مادام من غادروا لم يرجعوا، على الرغم من توقهم الشديد إلى العودة، وما دامت حقوق بعض العائدين منتهكة، وما دام الأمن غير متوافر بطريقة مستمرة، ومادام هناك قضايا عالقة منذ نصف قرن يجب أن تحل. على ما يبدو، فهذا يعنى أن أبناء الجنوب سيظلون فى ما هم فيه من معاناة وعدم استقرار وخيبة أمل مُرّة[١٠].

• • •

الهوامش :

(١) بيان مجمع الأساقفة ١٨ فبراير ١٩٩٨ .

(٢) المرجع السابق، ص. ١ .

(٣) بيان مجمع الأساقفة ٥ أغسطس ١٩٩٨، ص. ١ .

(٤) بيان مجمع الأساقفة ٧ أكتوبر ١٩٩٨، ص. ١ .

(٥) بيان مجمع الأساقفة ٤ نوفمبر ١٩٩٨، ص. ١ .

(٦) بيان مجمع الأساقفة ٤ فبراير ١٩٩٩، ص. ١ .

(٧) بيان مجمع الأساقفة ٥ مايو ١٩٩٩، ص. ١ .

(٨) بيان مجمع الأساقفة مارس ٢٠٠٠، ص. ١ .

(٩) بيان مجمع الأساقفة يونيه ٢٠٠٠، ص. ١ .

(١٠) بيان مجمع الأساقفة أغسطس ٢٠٠٠، ص. ١ .

• • •

# ملحق ٢
# قرار رئيس جمهورية مصر العربية
# رقم ٤٩١ لسنة ١٩٨١

رئيس الجمهورية:

بعد الاطلاع على المادة ٧٤ من الدستور

قرر:

المادة الأولى:

يلغى قرار رئيس الجمهورية رقم ٢٧٨٢ لسنة ١٩٧١ بشأن تعيين الأنبا شنودة بابا الإسكندرية وبطريركاً للكرازة المرقسية.

المادة الثانية:

تشكل لجنة للقيام بالمهام البابوية من الأساقفة الآتى بيانهم:

١- الأنبا مكسيموس أسقف القليوبية.

٢- الأنبا صموئيل أسقف الخدمات العامة وكنائس المهجر.

٣- الأنبا غريغوريوس أسقف البحث العلمي والدراسات القبطية.

٤- الأنبا أثناسيوس أسقف بني سويف والبهنسا.

٥- الأنبا يؤانس أسقف الغربية وسكرتير المجمع المقدس.

المادة الثالثة:

- ينشر هذا القرار في الجريدة الرسمية ويعمل به من تاريخ صدوره.

- صدر من رئاسة الجمهورية في ٤ ذى القعدة ١٤٠١ هـ (٢ سبتمبر ١٩٨١).

***

# قرار رئيس جمهورية مصر العربية
# رقم ٦ لسنة ١٩٨٥

بإعادة تعيين بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية .

**رئيس الجمهورية :**

بعد الاطلاع على الدستور وعلى قرار رئيس الجمهورية رقم ٢٧٨٢ لسنة ١٩٧١ بتعيين بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية ، وعلى قرار رئيس الجمهورية رقم ٤٩١ لسنة ١٩٨١ بإلغاء قرار رئيس الجمهورية السابق ذكره ، وبناءً على ما عرضه علينا وزير الداخلية ،

**قرر :**

**مادة١ :** يعاد تعيين الأنبا شنودة الثالث بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية .

مادة٢ : على وزير الداخلية تنفيذ هذا القرار .

صدر برئاسة الجمهورية فى ١١ ربيع الثانى سنة ١٤٠٥ هـ (٣ يناير سنة ١٩٨٥).

•••

# المراجع

## أولاً: المراجع العربية


١- إبراهيم اليومى غانم، الفكر السياسى للإمام حسن البنا، بور سعيد، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢ .

٢- أبو العلا ماضى، إشكاليات المواطنة فى إطار تحولات العولمة، وثيقة غير منشورة.

٣- أحمد السلمى، الانتخابات البرلمانية فى مصر ١٩٩٥، تحرير: هالة مصطفى، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٥ .

٤- أحمد ثابت، الدور السياسى الثقافى للقطاع الأهلى، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٩ .

٥- أحمد جودة، حوارات حول الشريعة، القاهرة: سينا، ١٩٩٠ .

٦- أحمد كمال أبو المجد، نحو صياغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام، فى القومية العربية والإسلام. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ١٩٩٩ .

٧- ـــــــــ «رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ»، القاهرة: الشروق، ١٩٩١ .

٨- إرنست دوان، الحركة القومية العربية فى مائة عام، ترجمة نجوى علوش، عمان: الشروق، ١٩٩٧ .

٩- أسامة إسماعيل، البابا القادم فى الكنيسة المصرية: مصير الأقباط فى مصر، القاهرة: دار الخيال، ١٩٩٨ .

١٠- أسامة إبراهيم فايز وعصام عبد الماجد محمد، مبادرات وقف العنف، رؤية واقعية ونظرة شرعية، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، ٢٠٠٢ .

١١- أسعد جرمانيوس، «أصول المارونية السياسية وجذور الحرية اللبنانية»، بيروت: دار المراد، ١٩٩٦ .

١٢- السيد يسين، «المواطنة فى زمن العولمة»، القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، ٢٠٠٢ .

١٣- السيد يسين (المحرر)، «التقرير الاستراتيجي العربي»، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٨ .

١٤- الطاهر لبيب، «هل الديمقراطية مطلب اجتماعي: علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي»، في: «المجتمع المدني العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢ .

١٥- أماني قنديل، «القطاع الثالث في العالم العربي»، في: «مواطنون»، القاهرة، ١٩٩٥ .

١٦- ـــــــــ «التيار الإسلامي داخل جماعات المصالح في مصر»، في «قاعدة فكرية، الإسلام السياسي، الأصول الفكرية والأوصاف العملية، محمد أمين العالم (المحرر)، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩ .

١٧- أنور محمد، «الإسلام والمسيحية في مواجهة الإرهاب والتطرف»، القاهرة: I.M، ١٩٩٣ .

١٨- برهان غليون، «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات»، القاهرة: سينا، ١٩٨٨ .

١٩- جمال الدين الأفغاني، «الأعمال الكاملة» محمد عمارة (المحرر)، القاهرة: ١٩٩٨ .

٢٠- ـــــــــ «الخاطرات»، بيروت: ١٩٣١ .

٢١- جورج حبيب بباوي، «المدخل إلى اللاهوت الأرثوذكسي» القاهرة: كيرلس عمود الدين الأكليريكية، ١٩٨١ .

٢٢- حسن البنا، «الرسائل الثلاث: دعوتنا، إلى أي شيء ندعو الناس، نحو النور، كتاب الدعوة»، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٧٧ .

٢٣- ـــــــــ «حديث الثلاثاء»، أحمد عيسى عاشور (المحرر)، القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٩٩ .

٢٤- ـــــــــ «هذه الثلاثة من أركان الإسلام: الدولة والقومية والعلم»، (التعارف ٤-٥) ٩ مارس، ١٩٤٠ .

٢٥- ـــــــــ «مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا»، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٠ .

٢٦- ـــــــــ «مذكرات الدعوة والدعاية للإمام الشهيد حسن البنا» القاهرة: دار التوزيع الإسلامية».

٢٧- حسن حنفى، «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ الحركة الدينية المصرية»، القاهرة: مدبولى، ١٩٨٨ .

٢٨- حسن خ. غريب، «فى سبيل علاقة سليمة بين العروبة والإسلام»، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠ .

٢٩- حسن توفيق إبراهيم، «بناء المجتمع المدنى: المشروعات الكمية والكيفية»، فى «المجتمع المدنى فى الوطن العربى ودوره فى تحقيق الديمقراطية»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢ .

٣٠- خالد الحروب، «مبدأ المواطنة فى الفكر القومى العربى: من الفرض القومى إلى الفرض المواطن» فى «المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية»، على خليفة الكارى (المحرر)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١ .

٣١- رجب البنا، «الأقباط فى مصر والمهجر حوارات مع البابا شنودة»، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨ .

٣٢- رفعت السعيد، «الحركات الإسلامية فى مصر وإيران»، القاهرة: سينا، ١٩٨٩ .

٣٣- ـــــــــ «الإرهاب إسلام أم تأسلم»، القاهرة: سينا، ١٩٩٥ .

٣٤- ـــــــــ «التأسلم فكر مسلح»، دمشق: دار الطلائع الجديدة، ١٩٩٦ .

٣٥- ـــــــــ «حسن البنا، متى .... كيف .... لماذا؟»، دمشق: دار الطلائع الجديدة، ط ١٠، ١٩٩٧ .

٣٦- رفعت سيد أحمد، «قرآن وسيف: من ملفات الإسلام السياسى، دراسات موثقة»، القاهرة: مدبولى، ٢٠٠٢ .

٣٧- رفيق حبيب، «المسيحية السياسية فى مصر»، القاهرة: يافا للدراسات والنشر، ١٩٩٠ .

٣٨- رفيق حبيب (المحرر)، «أوراق حزب الوسط»، القاهرة: ١٩٩٦ .

٣٩- سامى زبيده، «النزعة القومية والإسلام السياسى» فى القومية: مرض العصر أم خلاصه؟، فالح عبد الجبار (المحرر)، بيروت: الساقى، ١٩٩٥ .

٤٠- سركيس أبو زيد، «المارونية: سؤال فى الهوية»، بيروت: دار عباد للطباعة والنشر، ٢٠٠٠ .

٤١- سعد الدين إبراهيم، «الملل والنحل والأعراق، هموم الأقليات فى الوطن العربى»، القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٥ .

٤٢- ـــــــــ (المقدمة)، «المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى الوطن العربى»، فى عملية التحول الديمقراطى فى مصر ١٩٨١ - ١٩٩٣، أمانى قنديل، القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٥ .

٤٣- ـــــــــ «الطوائف الأثنية والجماعات الأقلية فى العالم العربى»، القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٤ .

٤٤- ـــــــــ «التعددية الأثنية فى الوطن العربى»، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٥ .

٤٥- ـــــــــ «تأملات فى مسألة الأقليات»، القاهرة: دار سعاد الصباح، ١٩٩٢ .

٤٦- سعيد عشماوى، «الإسلام السياسى»، القاهرة: سينا، ١٩٨٩ .

٤٧- سعيد مراد، «الحركات الوحدوية فى لبنان»، بيروت: مركز الدراسات العربية، ١٩٨٦ .

٤٨- سليمان شفيق وعفت فايز (المحرران)، «الأقباط بين الاستبعاد الوطنى والعنف الطائفى»، القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٦ .

٤٩- سمير فوزى، «القديس مرقس وتأسيس كنيسة الإسكندرية»، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٥٠- سمير مرقص، «الحماية والعقاب، الغرب والمسألة الدينية فى الشرق الأوسط»، القاهرة: الدار المصرية للطباعة، ٢٠٠٠ .

٥١- سناء المصرى، «الإخوان المسلمون والطبقة العمالية المصرية، القاهرة: العمل للطباعة والنشر .

٥٢- سيد أبو العلا مودودى، «الحكومة الإسلامية»، أحمد إدريس (المترجم)، القاهرة: ١٩٩٧ .

٥٣- ـــــــــ «الإسلام والمدنية الحديثة»، القاهرة : ١٩٧٨ .

٥٤- ـــــــــ «الخلافة والملك»، أحمد إدريس (المترجم)، الكويت: دار القلم، ١٩٧٨ .

٥٥- ـــــــــ «الأمة الإسلامية والقضايا القومية»، سمير حمدى إبراهيم (المترجم)، القاهرة : ١٩٨١ .

٥٦- ـــــــــ «الإسلام والجاهلية»، القاهرة: دار التراث العربى، ١٩٨٠ .

٥٧- ـــــــــ «مفاهيم إسلامية حول الدين والسياسة»، الكويت: دار القلم، ١٩٧٧ .

٥٨- ـــــــــ «تدوين الدستور الإسلامي»، القاهرة: دار القارئ العربي، ١٩٩١ .

٥٩- سيد القمني، «الفاشيون والوطن»، القاهرة: المؤسسة المصرية للبحوث الثقافية، ١٩٩٩ .

٦٠- سيد قطب، «معالم في الطريق»، القاهرة: الشروق، ١٩٨٧ .

٦١- ـــــــــ «معركة الإسلام والرأسمالية»، القاهرة: الشروق، ١٩٨٧ .

٦٢- ـــــــــ «مستقبل هذا الدين»، القاهرة: الشروق، ١٩٨٨ .

٦٣- ـــــــــ «نحو مجتمع إسلامي»، القاهرة: الشروق، ١٩٨٨ .

٦٤- سيدة إسماعيل الكاشف، «مصر الإسلامية وأهل الذمة»، القاهرة: الدار المصرية العامة للكتب، ١٩٩٣ .

٦٥- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، «المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية» في المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢ .

٦٦- شكري أحمد مصطفى، «الأساس الفكري لجماعة التكفير والهجرة»، رفعت سيد أحمد (المحرر)، لندن: رياض الريس للكتب، ١٩٩١ .

٦٧- شهيدة الباز، «المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين، محددات الواقع وآفاق المستقبل، القاهرة: لجنة المتابعة لمؤتمر التنظيمات الأهلية العربية، ١٩٩٧ .

٦٨- صالح سرية، «وثيقة رسالة الإيمان ١٩٧٣»، رفعت سيد أحمد (المحرر)، لندن: رياض الريس، ١٩٩١ .

٦٩- صلاح عبد الكريم (المحرر)، «أوراق حزب الوسط المصري»، القاهرة : ١٩٩٨ .

٧٠- طارق البشري، «في المسألة الإسلامية المصرية، بين الإسلام والعروبة»، القاهرة: الشروق، ١٩٩٨ .

٧١- ـــــــــ «في المسألة الإسلامية المصرية: بين الجماعة الدينية والجماعة الوطنية في الفكر السياسي»، القاهرة: الشروق، ١٩٩٨ .

٧٢- طلعت روميح، «الوسط والأخوان»، القاهرة: يافا، ١٩٩٧ .

٧٣- طيب تيزيني والبيوتي، «الإسلام والعصر: تحديات وآفاق»، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٩ .

٧٤- عادل حمودة، «مصاحف وقنابل»، القاهرة: سينا، ١٩٨٩ .

٧٥- عبد الله ساعف، «المجتمع المدنى فى الفكر الحقيقى العربى» فى المجتمع المدنى فى الوطن العربى ودوره فى تحقيق الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢ .

٧٦- عبد الله موسى، «المجتمع الأهلى: المشروع المغيب .... ودور السلطة» يمكن الإطلاع عليه على موقع www.annabaa.org

٧٧- عبد الوهاب الأفندى، «إعادة النظر فى المفاهيم التقليدية للجماعة السياسية فى الإسلام: مسلم أم مواطن» فى المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، على خليفة (المحرر)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١ .

٧٨- عبود الزمر، «منهج جماعة الجهاد الإسلامى»، رفعت سيد أحمد (المحرر)، لندن: رياض الريس للكتب، ١٩٩١ .

٧٩- عروس الزبير فى رده على سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، «المجتمع المدنى والدولة فى الفكر والممارسة الإسلامية» فى المجتمع المدنى فى الوطن العربى ودوره فى تحقيق الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢ .

٨٠- على إسماعيل نصار، «الديمقراطية ومستقبل المجتمع المدنى فى لبنان» فى المجتمع المدنى وسياسات الإفقار فى الوطن العربى، يسرى مصطفى (المحرر)، القاهرة: ميريت، ١٩٩٥ .

٨١- على خليفة الكوارى، «مبدأ المواطنة فى البلدان العربية» فى المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١ .

٨٢- ـــــــ «مفاهيم المواطنة فى الدول الديمقراطية» فى المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١ .

٨٣- على محمد على الشريف وأسامة إبراهيم حافظ، «النصح والتبيين فى تصحيح مفاهيم المحتسبين» القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، ٢٠٠٢ .

٨٤- عماد الدين أديب، «قصة حياة البابا شنودة» القاهرة: أخبار اليوم، ١٩٩٩ .

٨٥- عمر عبد الرحمن، «أصناف الحكام وأحكامهم»، رفعت سيد أحمد (المحرر)، لندن: رياض الريس للكتب، ١٩٩١ .

٨٦- موقع عمر عبد عبد الرحمن على شبكة الإنترنت هو:

www.omarabdurehman.com

٨٧- عمرو عبد السميع النصرى، «حوارات حول المستقبل»، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، ١٩٩٢ .

٨٨- فهمى هويدى، «الإسلام والديمقراطية» فى المستقبل العربى، عدد ١٦٦ (١٩٩٢).

٨٩- ـــــــ «دور الدين فى إنماء المجتمع الأهلى» فى إنماء المجتمع الأهلى، بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٦ .

٩٠- فيكتور سحاب، «العرب وتاريخ المسألة المسيحية»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦ .

٩١- متروك الفالح، «المجتمع والديمقراطية والدولة فى البلدان العربية»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢ .

٩٢- متى المسكين، «مقالات بين السياسة والدين» القاهرة: دار مجلة مرقس، ١٩٧٧ .

٩٣- محمد أحمد خلف الله، «التكوين التاريخى لمفاهيم الأمة القومية، الوطنية، والعلاقة فيما بينها» فى القومية العربية والإسلام، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ١٩٩٨ .

٩٤- محمد السماك، «الاستغلال الدينى فى الصراع السياسى»، بيروت: دار النفيس، ٢٠٠٠ .

٩٥- محمد العليوات، «ملامح عامة للمجتمع الأهلى فى التصور الإسلامى» فى «إنماء المجتمع الأهلى»، بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٦، ص. ٣٣-٢٤ .

٩٦- محمد الطويل، «الإخوان فى البرلمان»، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٩٢ .

٩٧- محمد حسنين هيكل، «حرب الثلاثين سنة ١٩٦٧ : الانفجار»، القاهرة: الأهرام، ١٩٩٠ .

٩٨- ـــــــ «حرب الثلاثين سنة ١٩٦٧ : سنوات الغليان»، القاهرة: الأهرام، ١٩٩٨ .

٩٩- محمد سليم العوا، «المواطنة بين شريعة الفتح وشريعة التحرير»، وثيقة غير منشورة.

١٠٠- ـــــــ «النظام الإسلامى ووضع غير المسلمين»، فى المواطنة: تاريخية، دستورية، فكرية، القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية: أسقفية الخدمات.

١٠١- ـــــــ «فى النظام السياسى للدولة الإسلامية»، القاهرة: الشروق، ١٩٨٩ .

١٠٢- محمد عابد الجابرى، «الديمقراطية وحقوق الإنسان»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧ .

١٠٣- ـــــــــ «الدين والدولة وتطبيق الشريعة»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦ .

١٠٤- ـــــــــ «إشكاليات الديمقراطية والمجتمع المدنى فى الوطن العربى» فى المستقبل العربى، عدد ١٦٧ (١٩٩٣) .

١٠٥- ـــــــــ «مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ط٢، ١٩٩٧ .

١٠٦- محمد عبد السلام فرج، "الفريضة الغائبة"، رفعت سيد أحمد (المحرر) لندن: رياض الريس للكتب، ١٩٩١ .

١٠٧- محمد عبد القادر أبو فارس، «الفقه السياسى للإمام الشهيد حسن البنا»، عمان: دار البشير، ٢٠٠١ .

١٠٨- محمد عبده، «الأعمال الكاملة»، المجلد الثانى، محمد عمارة (المحرر) القاهرة: الشروق، ١٩٩٣ .

١٠٩- محمد عمارة، «أبو العلا مودودى والصحوة الإسلامية» القاهرة الشروق، ١٩٨٧ .

١١٠- ـــــــــ «البناء القومى الإسلامى،» القاهرة: الشروق، ١٩٩٧ .

١١١- ـــــــــ «الأصولية بين الغرب والإسلام» القاهرة، الشروق، ١٩٩٨ .

١١٢- ـــــــــ «جمال الدين الأفغانى موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام»، القاهرة: الشروق، ١٩٨٨ .

١١٣- محمد هشام (المحرر)، «التكفير فى زمن التفكير والتنوير: حوار، شهادات ووثائق»، القاهرة: محروسة، ١٩٩٦ .

١١٤- مصطفى الفقى، «رؤية الغائب»، القاهرة: الشروق، ١٩٩٦ .

١١٥- ـــــــــ «تجديد الفكر القومى»، القاهرة: الشروق، ١٩٩٤ .

١١٦- مكرم نجيب، «المواطنة فى مجتمع متعدد»، القاهرة: دار الثقافة، ٢٠٠٠ .

١١٧- ناجح إبراهيم عبد الله وعلى محمد على الشريف، «حرمة الغلوة فى الدين وتكفير المسلمين»، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، ٢٠٠٢ .

١١٨- نبيل شرف الدين، «أمراء ومواطنون: رصد لظاهرة الإسلام الحركى فى مصر خلال عقد التسعينات»، القاهرة: مدبولى، ١٩٩٨ .

١١٩- نبيل عبد الفتاح، «المجتمع المدنى المصرى فى عالم مضطرب، إعاقات البنية، أسئلة والاحتمالات الملتبسة»، فى الديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، عدد ٦ أبريل ٢٠٠٢ .

١٢٠- ـــــــ «النص والرصاص: الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولة الحديثة فى مصر»، بيروت: دار النهار، ٢٠٠٠ .

١٢١- ـــــــ «اليوتوبيا والجحيم: قضايا العولمة والحداثة فى مصر»، القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، ٢٠٠١ .

١٢٢- ـــــــ (المحرر)، «تقرير الحالة الدينية فى مصر»، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٥ .

١٢٣- ـــــــ (المحرر)، تقرير الحالة الدينية فى مصر، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٦ .

١٢٤- نبيل لوقا بباوى، «مشاكل الأقباط فى مصر وحلولها»، القاهرة: ٢٠٠١ .

١٢٥- نصر حامد أبو زيد، «نقد الخطاب الدينى»، القاهرة: سينا، ١٩٩٢ .

١٢٦- نصرى سهلب، «الأسباب التاريخية للاكتئاب المارونى: المسألة المارونية»، بيروت: peiersan، ٢٠٠٠ .

١٢٧- هالة مصطفى، «الإسلام السياسى من حركات الإصلاح إلى جماعات العنف»، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٢ .

١٢٨- هشام الحسينى، «الإسلام الاقتصادى والاجتماعى للمنظمات الأهلية فى لبنان» فى الإسهام الاقتصادى والاجتماعى للمنظمات الأهلية فى البلدان العربية، دراسة حالة: الأردن، لبنان، مصر، تونس، أمانى قنديل (المحرر)، القاهرة: الشبكة العربية للمنظمات الأهلية، ١٩٩٩ .

١٢٩- هنرى أبو ختر، «من وحى الموارنة»، بيروت: ١٩٧٧ .

١٣٠- وحيد عبد المجيد (المحرر)، «التقرير الاستراتيجى العربى لعام ٢٠٠٠»، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠١ .

***

## ثانيا: المراجع الأجنبية:


1. Abd Al-Râziq, 'Alī. "Message Not Government, Religion Not State", in Liberal Islam A Sourcebook. Charles Kurzman (ed.). New York and Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 29-36.

2. 'Ajamī, Fū'ād. " In the Pharaoh's Shadow: Religion and Authority in Egypt", in Islam in the Political Process. James P. Piscatori (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1983, PP.12-35.

3. Abū khalīl, As'ad. "A New Arab Ideology? The Rejuvenation of Arab Nationalism", in Middle East Journal. Vol. 46 No. 1, Winter (1992): pp. 677-694.

4. _____. "The Incoherence of Islamic Fundamentalism: Arab Islamic Thought at the End of the 20th Century", in Middle East Journal. Vol. 48 No.4, (1994): pp. 677-694.

5. Ab?-Lugh?d, Laila. "Dramatic Reversals: Political Islam and Egyptian Television", in Political Islam: Essays From Middle East Report. Joel Beinin and Joe Stork (eds.). London and New York: I. B. Tauris Publishers, 1997, PP. 269-282.

6. Ahmad, 'Im?d Al-D?n. Building Muslim Civil Society from the Bottom Up at http:// www.minaret.org/Civil Society. htm, pp. 1-6.

7. Ahmed, Khurshid. "Islam and the West: Confrontation or Cooperation?", in The Muslim World. Vol. LXXXV No. 1-2, Hartford Seminary, (1995): PP. 63-81.

8. Akins, James E. "The New Arabia", in Foreign Affairs. Vol. 70 No. 3. Summer (1991): PP. 34-49.

9. Al-Afgh?n?, Jam?l Al-D?n. "An Islamic Response to Imperialism", in Islam in Transition: Muslim Perspectives. John J. Donohue and John L. Esposito (eds.). New York and Oxford: Oxford University Press, 1982, pp. 16-19.

10. _____. "Islamic Solidarity", in Islam in Transition: Muslim Perspectives. John J. Donohue and John L. Esposito (eds.). New York and Oxford: Oxford University Press, 1982, pp. 20-23.

11. _____ and Muhammad 'Abduh. "Nationalism and Islamic Religion", in Al-'Urwa al-Wuthqa. Beirut: D?r al-Kit?b al-'Arab?, 1970, pp. 49-52.

12. Al-H?usin?, H?shim."Lebanon", in The New Civic Atlas, Profiles of Civil Society in 60 Countries. Washington DC: Civicus, 1997, pp. 88-89.

13. 'Al?, Muh?ammad Mumt?z. "Reconstruction of Islamic Thought and Civilization: The Case of Islamisation of Knowledge", in The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol. 16 No.1, Spring (1999): PP. 91-109.

14. _____. "The Concept of Modernisation: An Analysis of Contemporary Islamic Thought", in The American Journal of Islamic Social Sciences. 14:1, pp. 13-25.

15. Ans?ar?, 'Abduh Filali. "Muslims and Democracy", in Journal of Democracy. Vol.10 No. 3, July (1999): pp. 18-32.

16. As'ad, T?al?t. "Europe Against Islam: Islam in Europe", in The Muslim World. Vol. LXXXVII No. 2, April (1997): pp. 183-195.

17. Athan?sy?s, Bishop. "The Copts through Ages", in WSCF Journal Quarterly, May 1986.

18. Ayalon, Ami. "Egypt's Coptic Pandora's Box", in Minorities and the State in the Arab World. Ofra Bengio and Gabriel Ben-Dor (eds.). Boulder London: Lynne Rienner Publishers, 2000.

19. Ay?b?, Naz?h N. Over-stating the Arab State, Politics and Society in the Middle East. London: I.B. Tauris Publishers, 1995.

20. _____. Political Islam: Religion and Politics in the Arab World. London and New York: Routledge, 1991.

21. B?j?dir, Ab? bakir A. "Contemporary Islamic Movements in the Arab World", in Islam, Globalisation and Post-modernity. Akbar S. Ah?med and Hastings Donnan (eds.). London and New York: Routledge, 1994, pp. 114-126.

22. Barnett, Michael N. "Sovereignty, Nationalism, and Regional Order in the Arab States System", in International Organisation, No. 49.3, Summer (1995): pp. 479-510.

23. Barraclough, Steven. "Al-Azhar: Between the Government and the Islamists", in Middle East Journal. Vol. 52 No. 2, Spring (1998): pp. 236-249.

24. Beinin, Joel. "Islam, Marxism and Shubr? al-Kh?ma Textile Worker: Muslim Brothers and Communists in the Egyptian Trade Union Movement", in Islam Politics and Social Movement. Edmund Burke and Ira M. Lupidus (eds.). London: I.B. Tauris, 1988, pp. 207-227.

25. Bill, James A. and Robert Springborg. Politics in the Middle East. New York: Harper Collins College Publishers, 1994.

26. Bova, Russell. "Democracy and Liberty: The Cultural Connection", in Journal of Democracy. Vol. 7, July (1996): pp. 112-126.

27. Brown, L. Carl. Religion and the State, The Muslim Approach to Politics. New York: Columbia University Press, 2000.

28. Calhoun, Craig. Nationalism. Buckingham: Open University Press, 1997.

29. Carter, B.L. The Copts in Egyptian Politics. London: Croom Helm, 1986.

30. Cassandra. "The Impending Crisis in Egypt", in Middle East Journal. Vol. 49 No.1, Winter (1995): pp. 9-27.

31. Choueiri, Youssef M. Islamic Fundamentalism. London and Washington: Pinter, 1997.

32. Clawson, Patrick. "Middle East Economies After the Israel-PLO Handshake", in Journal of International Affairs. Vol. 48 No. 1, Summer (1994): pp. 141-164.

33. Cragg, Kenneth. The Arab Christians: A History in the Middle East. London: Mowbary, 1992.

34. Dahrendorf, Ralf. "The Changing Quality of Citizenship", in The Condition Of Citizenship. Bart Van Steenbergen (ed.). Sage Publications, 1994, pp. 10-19.

35. Dawisha, Adeed. "Arab Regimes: Legitimacy and Foreign Policy", in The Arab State. Giacomo Luciani (ed.). London: Routledge, 1990, pp. 284-299.

36. Dawn, C. Ernest. "The Origin of Arab Nationalism", in The Origins of Arab Nationalism, Rash?d Khalid? (ed et al). New York: Columbia University Press, 1991, pp. 3-30.

37. _____. "The Quality of Arab Nationalism", in Arab Nation: Arab Nationalism, Derek Hopwood (ed.). Oxford: Macmillan Press, 2000, pp. 41-61.

38. Deeb, Mary-Jane. "Militant Islam and the Politics of Redemption", in The Annals AAPSS. 524, November (1992): pp. 52-65.

39. Diwan, Ishac and Lyn Squire. "Private Assets and Public Debts: External Finance in a Peaceful Middle East", in Middle East Journal. Vol. 49 No. 1, Winter (1995): pp. 69-88.

40. E. Akins, James. ' The New Arabia", in Foreign Affairs. Vol.70 No.3, (1991): pp. 34-49.

41. Edvardsen, Unni. "A Cultural Approach to Understanding Modes of Transition to Democracy", in Journal of Theoretical Politics. London: Sage Publication, (1997): pp. 211-234.

42. Eheshami, Anoushiravan. "Is the Middle East Democratising?", in British Journal of Middle Eastern Studies. 26:2, (1999): pp. 199-217.

43. Esposito, John L. Islam, the Straight Path. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

44. _____. The Islamic Threat: Myth or Reality? New York and Oxford: Oxford University Press, (2nd ed.) 1995.

45. Esposito, John and John O. Voll. Islam and Democracy. New York and Oxford: Oxford University Press, 1996.

46. Euben, Roxanne L. "Comparative Political Theory: An Islamic Fundamentalism Critique of Rationalism", in The Journal of Politics. Vol. 59 No. 1, February (1997): pp. 28-55.

47. _____. "Pre-modern, Anti-modern or Post-modern? Islamic and Western Critiques of Modernity", in The Review of Politics. Vol. 59 No. 3, Summer (1997): pp. 429-459.

48. Fairbanks, Stephen C. "Theocracy Versus Democracy: Iran Considers Political Parties", in Middle East Journal. Vol. 52 No. 1, Winter (1998): pp. 17-31.

49. Fa?zi, M. Najj?r."Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: the Case of Naguib Mahfouz", in British Journal of Middle Eastern Studies. 25.1, CARFAX, (1998): pp. 139-168.

50. Fox, Johnathan. "The Influence of Religious Legitimacy on Grievance Formation by Ethno-Religious Minorities", in Journal of Peace Research. Vol. 36 No. 3, (1999): pp. 289-307.

51. Gause, F. Gregory. "Sovereignty, Statecraft and Stability in the Middle East", in Journal of International Affairs. Vol. 45 No. 2, Winter (1992): pp. 441-467.

52. Gellner, Ernest. Nationalism. London: Phoenix, 1997.

53. Jimayil, Bash?r. "Sectarian Political Cultures in the Case of Lebanon", in The Muslim World. Vol. LXXXV No. 3-4, July - October (1995): pp. 246-265.

54. Ghann?sh?, R?chid. "Participation in Non-Islamic Government", in Liberal Islam, Charles Kurzman (ed.). New York and Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 89-95.

55. Gray, John. "Global Utopias and the Clash of Civilisations: Misunderstanding the Present", in International Affairs, Vol. 74 No. 1, (1998): pp. 149-163.

56. Habermas, Jurgen. "Citizenship and National Identity" in The Condition Of Citizenship. Bart Van Steenbergen (ed.). Sage Publications, 1994, pp. 20-35.

57. H?ab?b, Gabriele. "Aspects of Political Ethics in the Middle East", in Perspectives on Political Ethics - An Ecumenical Inquiry, Koson Srisang (ed). Geneva and Washington, D.C.: WCC

58. Halliday, Fred. Islam and the Myth of Confrontation. London: I.B. Tauris, 1996.

59. _____. Nation and Religion in the Middle East. London: Saqi Books, 2000.

60. _____. "The Gulf War 1990-1991 and the Study of International Relations", in Review of International Studies, No. 20, (1994): pp. 109-130.

61. Hammami, Rema. "From Immodesty to Collaboration: H}am?s, the Women's Movement, and National Identity in the Intif?d}a", in Political Islam: Essays from Middle East Report. Joel Beinin and Joe Stork (eds.). London and New York: I. B. Tauris Publishers, 1997, pp. 194-210.

62. H?ar?k, Iliy?. "The Origins of the Arab States System", in The Arab State. Giacomo Luciani (ed.). London: Routledge, 1990, pp. 1-28.

63. Hirschmann, Nancy J. "Eastern Veiling, Western Freedom?" in The Review of Politics. Vol. 59 No. 3, Summer (1997): pp. 461-488.

64. Hopwood, Derek. "The Culture of Modernity in Islam and the Middle East", in Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond. John Cooper (ed. et al). London and New York: I.B. Tauris, 1998, pp. 1-9.

65. Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

66. Hoynes, Jeff. Religion in Global Politics. London and New York: Longman, 1998.

67. Hudson, Michael C. "Democracy and Foreign Policy in the Arab World", in Democracy, War, and Peace in the Middle East. David Garnham and Mark Tessler (eds.). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995, pp. 195-220.

68. Huntington, Samuel P. The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order. New York: Simon & Schuster, 1996.

69. _____. The Third Wave, Democratisation in the Late Twentieth Century. Norman and London: University of Oklahoma press, 1991.

70. H?usayn, Mir Zuhair. Global Islamic Politics. New York: Harper Collins College Publishers, 1995.

71. _____. "Crises, Elites, and Democratisation in the Arab World", in Middle East Journal. Vol. 47 No. 2, Spring (1993): pp. 292-306.

72. _____. "Egypt's Islamic Militant", in Arab Society. Nicholas S. Hopkins and Sa'd Al-D?n Ibr?h?m (eds.). Cairo: The American University in Cairo Press, 1994, pp. 494-507.

73. Indyk, Martin. "Watershed in the Middle East", in Foreign Affairs. Vol. 71 No.1 (1992): pp. 70-93.

74. Jarrar, Bassam. Interview with Graham Usher, "The Islamist Movement and the Palestinian Authority", in Political Islam: Essays from Middle East Report. Joel Beinin and Joe Stork (eds.). London and New York: I. B. Tauris Publishers, 1997, pp. 335-338.

75. Joffe, E.G.H. "Relations Between the Middle East and the West", in Middle East Journal. Vol. 48 No.2 (1994): pp. 250-267.

76. Joffe, George. "Democracy, Islam and the Culture of Modernism", in Democratisation. Vol. 4 No. 3, Autumn (1997): pp. 133-151.

77. _____. "Terrorism in the Middle East and North Africa", in The Middle East and North Africa. Fourty-fourth Edition (1998): pp. 10-17.

78. Kandiyati, Deniz. "Women, Islam, and the State", in Political Islam: Essays from Middle East Report. Joel Beinin and Joe Sork (eds.). London and New York: I.B. Tauris Publishers 1997, pp. 185-193.

79. Karam, 'Azza M. "Islamist Parties in the Arab World: Ambiguities, Contradictions, and Perseverance", in Democratisation. Vol.4 No.4, Winter 1997. London: Frank Cass, (1997): pp.157-174.

80. Karaw?n, Ibr?h?m A. "Arab Dilemmas in the 1990s: Breaking Taboos and Searching for Signposts", in Middle East Journal. Vol. 48 No. 3, Summer (1994): pp. 433-459.

81. _____. "The Islamic Impasse", in Adelphi Paper 314, 1997. New York: Oxford University Press, 1997, pp. 7-79.

82. Khal?fah, Bassim. The Rise and Fall of Christian Lebanon. Toronto: York Press LTD 1997.

83. Khash?n, Hil?l. "The New World Order and the Tempo of Militant Islam", in British Journal for Middle Eastern Studies, Vol. 24.1, (1997): pp. 5-24.

84. Kh?r?, F?'?d I. Imams, and Emirs: State, Religion and Sects in Islam. London: S?qi Books, 1990.

85. Kienle, Eberhard. "More Than A Response to Islamism: The Political Deliberalisation of Egypt in the 1990s", in Middle East Journal, Vol. 52 No. 2, Spring (1998): pp. 219-235.

86. Krause, Keith. "Insecurity and State Formation in the Global Military Order: The Middle Eastern Case", in European Journal of International Rilations. London: SAGE Publication, Vol.2.3 (1996): pp. 319-354.

87. Landau, Jacob M. "Soviet Works on Middle Eastern Political Parties", in Middle Eastern Studies. Vol. 28 No. 3, July (1992): pp. 588-591.

88. Lapidus, Ira M. "The Golden Age: The Political Concepts of Islam", in Annals, Vol. 524, November (1992): pp. 13-25.

89. Lewis, Bernard. The Multiple Identities of the Middle East. London: Phoenix, 1998.

90. _____. The Shaping of the Modern Middle East. Oxford: Oxford University Press, 1994.

91. Litvak, Meir. "The Islamisation of the Palestinian-Israeli Conflict: The Case of Hamas", in Middle Eastern Studies, Vol. 34 No.1, January (1988): pp. 148-163.

92. Lueg, Andrea. "The Perception of Islam in Western Debate", in The Next Threat: Western Perceptions of Islam. Jochen Hippler and Andrea Lueg (eds.). London: Pluto Press with Transnational Institute, 1995, pp. 7-31.

93. Makary, Peter E. "Christianity and Islam in Twentieth Century Egypt: Conflict and Cooperation", in International Review Mission, Vol. LXXXIX, No. 352, pp. 88-98.

94. Martin, Maurice. "The renewal in context: 1960 - 1990",in Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church Today. Nelly Van Doorn-Harder and Kari Vogt (eds.). Novus forlage Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture, 1997, pp. 15-21.

95. Miller, David. Citizenship and National Identity. Cambridge, 2000.

96. Miller, Judith. "The Challenges of Radical Islam", in Foreign Affairs. Vol. 72 No. 2 (1993): pp. 43-56.

97. Milton-Edwards, Beverley. Contemporary Politics in the Middle East. Polity Press, 2000.

98. Moaddel, Mansoor. "Religion and Women: Modernism versus Fundamentalism", in Journal For the Scientific Study of Religion. Vol. 37 No.1 March (1988): pp. 108-130.

99. M?sa, Matti. The Maronites in History. Syracuse, New York: Syracuse University Press.

100. "Muslim Brotherhood-Egypt", in Encyclopaedia of the Orient, at http://www.i-cias.com/e.o/mus_br_egypt.htm.

101. Mussalli, Ah?mad S. Moderate and Radical Islamic Fundamentalism, The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic state. Gainesville: University Press of Florida, 1999.

102. Nujj?r, Fauz? M. "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: the Case of Nag?b Mah?f?z", in British Journal of Middle Eastern Studies. 25.1. CARFAX, (1998): pp. 139-167.

103. N?sir, Jam?l R. "Sectarian Political Culture: The Case of Lebanon", in The Muslim World, Vol. LXXXV No.3-4, July-October, 1995, pp. 246-265.

104. Norton, Augustus Richard. "The Future of Civil Society in the Middle East", in Middle East Journal. Volume 47 No.2, Spring (1993): pp. 205-215.

105. Nu'm?n, Ab?t Paul. "Church and Politics in the Maronites Experience (1516-1943)" in The Journal of Maronite Studies. Vol. 2 No.1, January 1998, at www.mari.org/january98/coverstory.htm.

106. Nusse, Andrea. Muslim Palestine: The Ideology Of Hamas. Australia: Harwood academic publishers, 1998.

107. Owen, Roger. State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East. London: Routledge, 1992.

108. Parry, Ken (ed et al.). The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity. Blackwell Publishers, 1999.

109. Podeh, Elie. "The Struggle over Arab Hegemony After the Suez Crisis", in Middle Eastern Studies. London: Vol. 29 No.1, January (1993): pp. 91-110.

110. Qand?l, ?m?n?. "Egypt", in The New Civic Atlas, Profiles of Civil Society in 60 Countries. Washington DC: Civicus, 1997.

111. _____. Civil Society in the Arab World. Washington DC: Civicus, 1995. Qil?da, William Sulym?n. Mab?d'a al-Muw?t?ana, Dir?s?t wa-Maq?l?t (Principles of Citizenship: Studies and Articles). Cairo: The Coptic Centre for Social Studies: The Bishopric of General and Social Services, 1999.

112. Quandt , William B. "The Middle East in 1990", in Foreign Affairs. Vol.70 No.1 (1991): pp. 49-69.

113. _____. "The Middle East on the Brink: Prospects for Change in the 21st Century", in Middle East Journal. Volume 50 No.1, Winter (1996): pp. 9-17.

114. _____. "What are the Arabs Without Islam?", in Islamic Future. No. 39, July-August 1994, at www.iiu.edu.my/deed/articles/arab_islam.html.

115. Reed, Stanley. "The Battle for Egypt", in Foreign Affairs. Vol. 72 No. 4 September/October (1993): pp. 94-98.

116. Richards, Alan. "Economic Imperatives and Political Systems", in Middle East Journal. Vol. 42 No. 2, Spring (1993): pp. 217-227.

117. Richards, Alan and Waterbury, A Political Economy of the Middle East. Westview Press, (2nd ed.) 1996.

118. Roberson, B.A. "Islam and Europe: An Enigma or A Myth?", in Middle East Journal. Vol. 48 No. 2, Spring (1994): pp. 288-308.

119. Robinson, Glenn E. "Can Islamists Be Democratic? The Case of Jordan", in Middle East Journal. Volume 51 No.3, Summer (1997): pp. 373-387.

120. Roy, Olivier. The Failure of Polical Islam. London and New York: I.B. Tauris Publishers 1994.

121. Ruthven, Malise. "The Islamist Movement in the Middle East and North Africa", in The Middle East and North Africa. London: (1988): pp. 18-22.

122. Sagive, David. Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993. London: Frank Cass, 1995.

123. _____. "Judge 'Ashm?w? and Militant Islam in Egypt", in Middle East Studies. London: Frank Cass, Vol. 28 No. 3, July (1992): pp. 531-546

124. S?al?b?, Kam?l. A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1988.

125. Sayyid, Bobby S. A Fundamental Fear - Eurocentrism and the Emergence of Islamism. London and New York: Zed Books Ltd, 1997.

126. Seki, Keiko. "Global Citizenship and Cultural Identities", in Hitotsubashi Journal of Social Studies. Vol.31 No.2, December (1999): pp. 85-95.

127. Sivan, Emanuel. "Constraints & Opportunities in the Arab World", in Journal of Democracy. Vol. 8 No. 2, April (1977): pp. 103-113.

128. _____. Radical Islam Medieval Theology and Modern Politics. New Heaven and London: Yale University Press, 1985

129. Slyomovics, Susan. "Ben Bouali, Hassiba. If You Could See Our Algeria: Women and Public Space in Algeria", in Political Islam: Essays from Middle East Report. Joel Beinin and Joe Stork (eds.). London and New York: I. B Tauris Publishers, 1997, pp. 211-219.

130. Sulaym?n, Sadik J. "Democracy and al-Shura", in Liberal Islam. Charles Kurzman (ed.). New York and Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 96-98.

131. The Moral Pathos of Citizenship, at http://www.civsoc.com/nature/nature3.html, pp. 1-4.

132. T?b?, Buss?m. Islam and Arab Nationalism, in The Islamic Impulse, Barbara Freyer Stowasser (ed.). London and Sydney: Croom Helm and Centre for Contemporary Arab Studies, Georgetown University Washington, DC, 1978.

133. United Nations Report. World Economic and Social Survey 1996, Trends and Policies in the World Economy, United Nations, New York: 1996, pp. 1-9.

134. Urquhart, Brian. "The United Nations in the Middle East: A 50-Year Retrospective", in Middle East Journal. Vol. 49 No. 4, Autumn (1995): pp. 572-581.

135. Van Nispen tot Sevenaer. "Between Babel and Pentecost. Service of Reconciliation in the Middle East", in International Review of Mission. Vol. LXXXIX No. 352, pp. 40-48.

136. _____. Christian. "Changing Relations between Copts and Muslims (1952-1994) in Light of the Historical Experience", in Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church Today. Nelly van Doorn-Harder and Kari Vogt (eds.). Oslo: Novus Forlag, 1977, pp. 22-34.

137. Vandenberg, Andrew (ed.). Citizenship and Democracy in a Global Era. London: Macmillan, 2000.

138. Voll, John Obert. "Conservative and Traditional Brotherhoods", in Annals. Vol. 524, November (1992): pp. 66-78.

139. Waddell, Helen. The Desert Fathers. London: Constable, 1960.

140. Watkins, Eric. "The Unfolding US Policy in the Middle East", in International Affairs. 73, 1, London: Cambridge University Press (1997): pp. 1-14

141. Watson, John H.. Among the Copts. Brighton and Portland: Sussex Academic Press, 2000.

142. Wessels, Antonie. Arab and Christian? Christians in the Middle East. Kampen: Pharos, 1995.

143. Wilson, Rodney. "The Economic Relations of the Middle East: Toward Europe or Within the Region?", in Middle East Journal. Vo. 48 No. 2, Spring (1994): pp. 268-287.

144. World Bank (published by). Entering the 21st Century: World Development Report 1999/2000. Published for the World Bank, Oxford University Press, August 1999.

145. Wright, Robin. "Islam, Democracy and the West", in Foreign Affairs. Vol. 71 No. 3, Summer (1992): pp. 131-145.

146. Yamani, Muh?ammed 'Abduh. "Islam and the West: The Need for Mutual Understanding", in The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol. 14 No. 1, pp. 87-97.

147. Y?ss?n, 'Abd Al-Q?dir. "Understanding Modernity on One's Own Terms", in The American Journal of Islamic Social Sciences. No.15: 2, pp. 47-61.

148. Ye'or, Bat. Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide. Fairleigh Dickinson University Press/ Associated University Presses, 2000.

149. Zamir, Meir. "Minorities and the State in the Arab World", in Hegemony to Marginalism - The Maronites of Lebanon. Ofra Bengio and Gabbiel Ben-Dor (eds.). Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 2000, pp. 111-128.

150. Zartman, I.William. "A Search for Security and Governance Regimes", in Democracy War and Peace in the Middle East. David Garnham and Mark Tessler (eds.). Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1995, pp. 48-62.

151. _____. "Democracy and Islam: The Cultural Dialectic", in Annals AAPSS. 524, November (1992): pp. 181-191.

152. Zeghal, Malika. "Religion and Politics: The Complex Relationship between Islamism and the State", in MESA Bulletin, Vol. 32, (1998): pp. 25-29.

153. Zuba?da, Sam?. Islam the People and the State, Political Ideas and Movements in the Middle East. London and New York: I. B. Tauris & Co. Ltd, 1993

154. Bkerke, 17 June 1998.

155. Communiqué - 5 August 1998.

156. Military Burden and Other Relative Indicators, Relative Burden - 1994.

157. World Military Expenditures and Arms Transfers 1998. Fact Sheet released by the Bureau of Verification and Compliance, U.S. Department of State, Washington DC, August 21, 2000.

• • •

# الدوريات


- أكتوبر، ١٧ ديسمبر ١٩٩٥ .
- أكتوبر، ٩ مارس ١٩٩٧ .
- أكتوبر، ٦ أبريل ١٩٩٧ .
- أكتوبر، ٩ أكتوبر ١٩٩٧ .
- الأحرار، ٢٠ أكتوبر ١٩٩٥ .
- الأنوار، ١٧ يوليو ٢٠٠٠ .
- الأنوار، ٣٠ أغسطس ٢٠٠٠ .
- الأنوار، ٤ سبتمبر ٢٠٠٠ .
- الأنوار، ٩ نوفمبر ٢٠٠٠ .
- الأنوار، ١٩ نوفمبر ٢٠٠٠ .
- الأهرام، ٢٢ أبريل ١٩٩٤ .
- الأهرام، ٢ أكتوبر ١٩٩٥ .
- الأهرام، ١٢ نوفمبر ١٩٩٥ .
- الأهرام، ٢٤ سبتمبر ١٩٩٦ .
- الأهرام، ٨ أكتوبر ١٩٩٦ .
- الأهرام، ٩ مارس ١٩٩٧ .
- الأهرام، ٢١ مايو ١٩٩٧ .
- الأهرام، ٦ مايو ١٩٩٨ .
- الأهرام، ٨ أكتوبر ١٩٩٨ .
- الأهرام، ٢٧ أبريل ١٩٩٩ .
- الأهرام، ٩ فبراير ٢٠٠٢ .
- الأهرام، ٢ مارس ٢٠٠٢ .
- الأهرام، ٢٠ مايو ٢٠٠٢ .
- الأهرام، ١٠ أغسطس ٢٠٠٢ .
- الحياة، ١٩ سبتمبر ١٩٩٢ .
- الحياة، ٢٩ أكتوبر ١٩٩٥ .
- الحياة، ١٧ نوفمبر ١٩٩٥ .
- الحياة، ٣٠ نوفمبر ١٩٩٥ .

* الحياة، ١٩ فبراير ١٩٩٦ .
* الحياة، ١٢ أبريل ١٩٩٦ .
* الحياة، ٢١ مايو ١٩٩٦ .
* الحياة، ١٣ أغسطس ١٩٩٦ .
* الحياة، ٢٣ سبتمبر ١٩٩٦ .
* الحياة، ٢٨ أكتوبر ١٩٩٦ .
* الحياة، ٥ أبريل ١٩٩٧ .
* الحياة، ١١ مايو ١٩٩٧ .
* الحياة، ٢٩ مارس ١٩٩٨ .
* الحياة، ٦ أبريل ١٩٩٨ .
* الحياة، ١٠ أبريل ١٩٩٨ .
* الحياة، ١٢ مايو ١٩٩٨ .
* الحياة، ٣ أغسطس ٢٠٠٠ .
* الحياة، ٧ أغسطس ٢٠٠٠ .
* الحياة، ٢٣ أغسطس ٢٠٠٠ .
* الحقيقة، ٢٨ يناير ١٩٩٦ .
* السفير، ٩ نوفمبر ٢٠٠٠ .
* السفير، ١٧ نوفمبر ٢٠٠٠ .
* الشعب، ٥ أبريل ١٩٩٦ .
* الشعب، ١٧ مايو ١٩٩٦ .
* الكرازة، ٤ أبريل ١٩٨٠ .
* الكرازة، ١١ أبريل ١٩٨٠ .
* المجلة، ٢٨ يناير ١٩٩٦ .
* المصور، ٢٦ أكتوبر ١٩٩٥ .
* المصور، ٥ يناير ١٩٩٦ .
* المصور، ١٨ أبريل ١٩٩٧ .
* المصور، ١٧ أبريل ١٩٩٨ .
* النهار، ٢٢ أغسطس ٢٠٠٠ .
* النهار، ٢٣ أغسطس ٢٠٠٠ .
* النهار، ٢١ سبتمبر ٢٠٠٠ .
* النهار، ٢٦ سبتمبر ٢٠٠٠ .
* النهار، ٣٠ سبتمبر ٢٠٠٠ .
* النهار، ٣ أكتوبر ٢٠٠٠ .
* النهار، ٢٣ نوفمبر ٢٠٠٠ .
* اليسار المصري، فبراير ١٩٩٦، عدد رقم ٧٢ .
* روز اليوسف، ٢٢ يناير ١٩٩٦ .
* روز اليوسف، ٢٨ أكتوبر ١٩٩٦ .
* روز اليوسف، ٩ فبراير ٢٠٠٢ .
* شؤون عربية، ١٩٨٢ .
* وطني، ١٨ أكتوبر ١٩٩٨ .

من مواقع شبكة الإنترنت :

- www alqanat com
- www arableagueonline org
- www Islamonline net

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET